

GOVERNMENT OF INDIA

DEPARTMENT OF ARCHAEOLOGY

**CENTRAL ARCHAEOLOGICAL
LIBRARY**

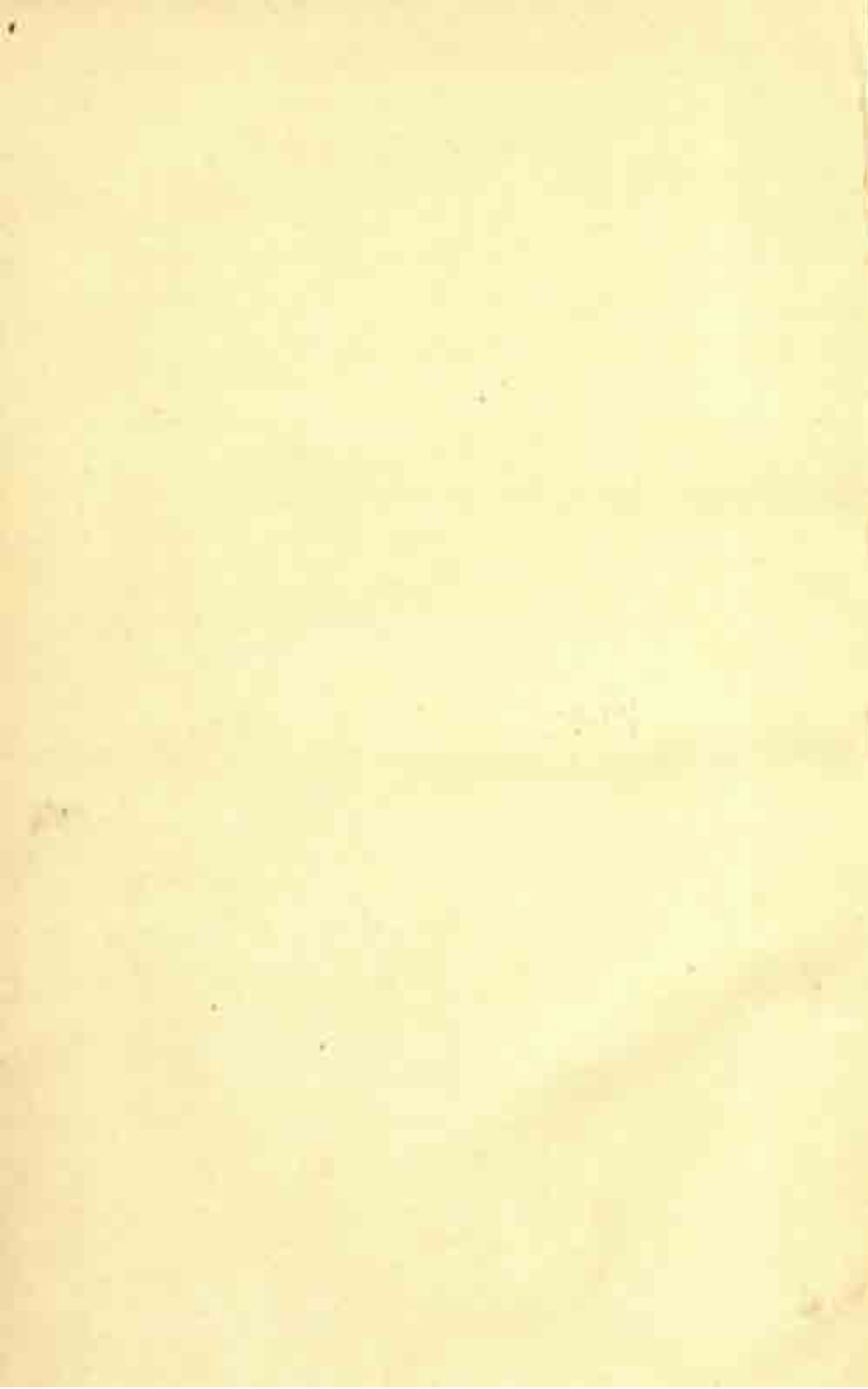
CALL No. **891.05 / Z.D.M.G.**
25837

D.G A. 79.











Zeitschrift

der

Deutschen morgenländischen Gesellschaft.

von den Geschäftsführern,

in Halle Dr. Arnold,
Dr. Gutsch,

in Leipzig Dr. Fleischer,
Dr. Krehl,

25837

unter der verantwortlichen Redaction

des Prof. Dr. Ludolf Krehl.

891.05
Z. D. M. G.

A490

Zwanzigster Band.

Mit 2 Kupfertafeln.

Leipzig 1866

in Commission bei F. A. Brockhaus.



CENTRAL ARCHAEOLOGICAL
LIBRARY, NEW DELHI

Acc. No. 25837

Date 20.2.57 Z.M.G.

Call No. 891.05

57A

I n h a l t

des zwanzigsten Bandes der Zeitschrift der Deutschen morgen-
ländischen Gesellschaft.

	Seite
Nachrichten über Angelegenheiten der Deutschen morgenländischen Ge- sellschaft	I. XXV. XXXIII
Generalversammlung zu Heidelberg. Eröffnungsrede des Praes. Kirchenr. Dr. <i>Hilting</i>	III
— — — Protokollarischer Bericht	X
Extract aus der Rechnung über Einnahme und Ausgabe der DMG. im J. 1864	XV
Verzeichniß der für die Bibliothek eingegangenen Schriften u. s. w. <div style="text-align: right;">XVII. XXVIII. XXXIV</div>	
Verzeichniß der gegenwärtigen Mitglieder der Deutschen morgenlän- dischen Gesellschaft in alphabetischer Ordnung	XXXVIII

Schärff und sein Werk über die muhammadianische Glaubenslehre von Prof. G. Flügel	1
Die Religion und Sitte der Perser und übrigen Iranier nach den griechi- schen und römischen Quellen. Von Dr. Adolf Rapp. II.	49

	Seite
Zur himjarischen Sprach- und Alterthumskunde von <i>Ernst Osunder</i> , aus seinem Nachlasse herausgegeben von <i>M. A. Levy</i> . II.	205
Der letzte persisch-russische Krieg (1826—1828). Episode aus der Geschichte des modernen Persien. Von <i>Ottokar von Schlecht-Wesched</i>	288
Ueber die Sprache der Hazäran und Alimaks. Von <i>H. C. von der Gabelentz</i>	326
Neu entdeckte kufische Bleisiegel und Verwandtes, erklärt von <i>G. Säckel</i>	336
Ueber die Sprache der sogenannten Käfers im indischen Caucasus (Hindü Küsch). Von <i>E. Trumpp</i>	377
Zur buddhistischen Psychologie. Von <i>Dr. Bastian</i>	419
Die Unsterblichkeitslehre der alten Chinesen. Von <i>J. H. Plath</i>	471
Gaubari's „entdeckte Geheimnisse“. Von <i>M. J. de Goeje</i>	485
Nachträgliches zu den Proben syrischer Poesie aus Jacob von Sarug. Von <i>Fins Zingerle</i>	511
Die gesetzlichen Differenzen zwischen Samaritanern und Juden. Von <i>Dr. A. Geiger</i>	527
Turanische Wurzelforschungen von <i>Dr. O. Blau</i>	141
Neuere Mittheilungen über die Samaritaner. V. Von <i>Dr. A. G.</i>	143
Ueber die Bené-Haddé und den jüdischen Propheten Barakhia in der biblischen Legende. Von <i>Dr. O. Blau</i>	
Aus einem Briefe <i>Julius Oppert's</i> an Kirchenrath <i>Dr. Hitzig</i>	176
Ueber die Alliteration im Hebräischen. Von <i>Dr. Julius Ley</i>	180
Ueber Hanoeh und Annakos. Von <i>Dr. F. Hitzig</i>	184
Tabaristan. Berichtigung von <i>Dr. J. C. Hantsche</i>	186
Was bedeutet der Name des Moote Moro in Wallis? Von <i>Dr. Egli</i>	186
Aus einem Briefe von <i>E. W. Lane</i> an <i>Prof. Fleischer</i>	187
Ist Ibn Ezra in Indien gewesen? Von <i>M. Steinschneider</i>	427
Brief von <i>Prof. Ascoli</i> an <i>Prof. Fleischer</i>	433

	Seite
Aus einem Briefe des Rabb. Dr. <i>Geiger</i> an den Herausgeber	436
Brief von Frhrn. v. <i>Schlechte-Wasschrd</i> an den Herausgeber	438
Ergänzung von <i>Gustav Flügel</i>	444
Zur Recension von Field's Otium Norvicense (S. 189 ff.). Von Dr. <i>Geiger</i>	445
Die Punktation einer Bibeldhandschrift im Vatican. Von <i>M. Steinschneider</i>	445
Notiz von <i>P. Zingerle</i>	445
Bemerkungen zu Zeitschr. XX, S. VII u. S. 163. Von <i>J. Perles</i>	446
Seldschukische Verse; besprochen von <i>Moriz Wackerhauser</i>	574
Proben nimmer gelachter Dichtkunst der Araber. Mitgetheilt von <i>Dr. G. Rosen</i>	689
Die Cordovaner 'Arif ibn Sa'd, der Secretär und Rabb' ibn Zeid der Bischof. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte Spaniens im X. Jahrhundert. Von <i>R. Dony</i>	595
Ein Fund von kufischen Münzfragmenten in Ostpreussen. Von <i>G. H. F. Nesselmann</i>	609
Ueber das arabische Reim-2. Von Prof. <i>Fleischer</i>	611
Ergänzungen und Berichtigungen. Von Prof. <i>Fleischer</i>	612

-
7. Jüdische Anzeigen. (Otium Norvicense, consacr. *F. Field*. — Proposals for publishing .. Origenis Hexaplorum quae supersunt. Auct. *F. Field*. — מלחמת דעות etc. von *Abr. Neubauer*. — Abhandlung über die poet. Aensate der drei Bücher Hiob, Sprüche und Psalmen v. R. *Jehuda Ibn Balam*, herausg. von *G. J. Polak*. — Schola Syriaca. Auctore *Jo. Bapt. Wenig* 189
- — — Bericht über die in Constantinopel erschienenen neuesten Druckwerke. Von *O. Frh. von Schlechte-Wasschrd*. — Die Märchen des Siddhi-Kür. Herausg. von *H. Jülg*. — Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben. Herausg. von Dr. *Abr. Geiger*. Jahrg. 1—3. — Contributions to the Apocryphal Literature of the

	Seite
New Testament, coll. and ed. by <i>W. Wright</i> . — Schells on passages of the Old Testament, by <i>Mär Jacob</i> , now first edited by <i>Georg Phillips</i>	448
Bibliographische Anzeigen. Beiträge zur Geschichte der westlichen Araber, herausg. von <i>Marcus Joseph Müller</i> . 1. Heft. — Map of the Holy Land constructed by <i>C. W. M. van de Veldt</i> . 2d ed. — Karte von Palaestina von <i>C. W. M. van de Veldt</i> . Deutsche Ausgabe	614
Berichtigungen	470

Bellage. Kaiserlich Russische archäologische Gesellschaft. Preisaufgabe.
Erklärung von *Dr. Crepieri*.

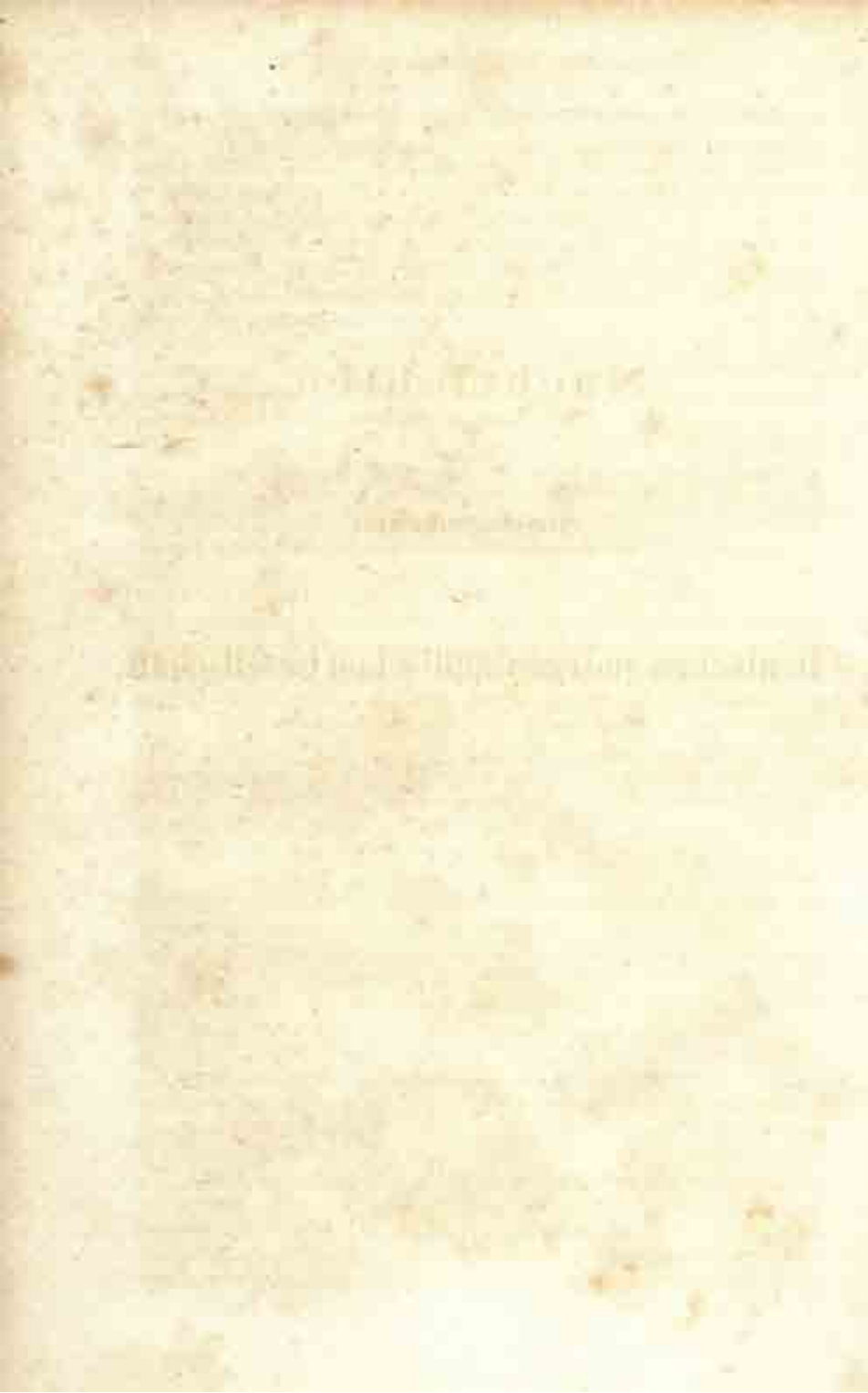
Nachrichten

über

Angelegenheiten

der

Deutschen morgenländischen Gesellschaft.



Generalversammlung zu Heidelberg.

Eröffnungsrede

gehalten

in der Heidelberger Generalversammlung

durch den Präsidenten

Kirchenrath Dr. Hitzig.

am 27. Sept. 1865.

Hochgeehrteste Herren!

Seit Gründung unserer Gesellschaft vor zwanzig Jahren hat der Umfang des orientalischen Wissens in einem Grade zugenommen, dass auch der mächtigste Kopf nicht mehr, wie es vordem möglich gewesen, das Ganze morgenländischer Wissenschaft encyclopädisch umfassen kann. Die Zweige haben sich weiter verzweigt, sind innerlich erstarkend Aeste geworden, und der Ast Baum: die einzelnen Gebiete haben sich selbständig gestellt, wenn sie auch bald in engerem bald in weiterem Bundesverhältnisse zu einander stehn, so dass z. B. die Kunde des Zend ohne Sanskrit nicht gedeiht, und der Hebraist ohne Arabisch es nicht weit bringen würde. Gleichwie man das Ganze einer Schlacht nicht übersehen kann, so schaut Jeder von uns vollkommen nur einen Ausschnitt der Geisterschlacht auf diesem Felde und schneidet von allem Uebrigen bloss eine Kante. Wenn Sie demgemäss nicht erwarten dürfen, dass ich über den gesammten Orientalismus hier einleitend mich verbreite: so fürchten Sie andererseits nicht, dass man Sie lediglich da festhalten werde, wo der Sprecher zu Hause ist. Vielmehr, nachdem Ihr ehrendes Vertrauen mich zum Präsidium dieser Versammlung berufen hat, erlaube ich mir, vom Alten Testament, das einst zu den orientalischen Studien den ersten Anstoss gegeben hat, auszugehen und, nachdem ich hier Standpunkt genommen und Ihrer Theilnahme geklagt, wo mich der Schuh drücke, zu berichten, wie von da aus mir die Dinge erscheinen; wie meinem Auge der übrige Orient, soweit er ihm nicht verschlossen blieb, sich gestaltete. Der Standort ist ein günstiger, denn z. B. der Arabist kann des Hebräischen zur Noth entzathen; wogegen um die älteste der semitischen Literaturen

aufzuhellen wir der Hälfte aller spätern bedürftig sind, und nicht bloss für Sitte Cultus Dogma der Hebräer Kenntniss der andern orientalischen Völker unerlässlich ist, sondern auch für das Verständniss ihrer Sprache. Sie sind ja vielfach mit Nichtsemiten in Berührung gekommen, erzählen von Geschichte und Sage Solcher; und nach meiner Meinung ist es nicht an dem, dass von Anfang an in Syrien der Semitismus sass, welcher vielmehr nachgehends eindrang, und arische auch scythische Volksgenossen aufzog oder verdrängte. Da aber die Kenntniss der Sprache allem andern Wissen um diese Völker vorausgehn muss, Grundlage und wenigstens Bedingung desselben bildet, — und auch um nicht Ihre Geduld zu lange in Anspruch zu nehmen — werde ich mich in der Hauptsache auf das linguistische Gebiet beschränken, nothwendig eklektisch verfahren, indem ich suche es so einzurichten, dass jeder Theilnehmer an diesem Vereine doch etwas ihm Dienliches vorfinde. Kündigend des Zweckes unserer Zusammenkunft, und da ohnehin ein wissenschaftlicher Jahresbericht vorgelegt werden wird, blicke ich nicht zurück wohlgefällig auf unsere Errungenschaften, sondern vorwärts auf Alles, was noch vermisst wird: auf die Lücken und Mängel, denen die Zeit, welche wir machen, Abhülfe schaffen soll.

Anlangend die hebr. Sprache, so da lobte, wie sie im Alten Test. fast allein uns erhalten ist, so sehe ich ab davon, dass das grammatische Studium, namentlich dasjenige der Syntax, eines neuen Aufschwunges bedarf, und dass der Ueberzeugung, die Vokalzeichen seyen nicht textuell, praktisch mehr Folge gegeben werden sollte, sowie auch von bekannten Mängeln des Lexikons. Es scheinen mir zwei Hauptaufgaben für die Folgezeit am nächsten zu liegen: Erstens, dass wir die hebr. Urschrift der nur in Uebersetzung erhaltenen Bücher möglichst — und es ist da Vieles zu ermöglichen — wiederum herstellen. In unzähligen Fällen lassen sich z. B. Sirachs *ipsissima verba* mit Sicherheit wiedererkennen; und ohne Zurückgehn auf den Grundtext erhalten wir häufig nicht einmal den richtigen übersetzten, den Sinn noch weniger. Vom Gewinne für den Wörschatz gar nicht zu reden! Zweitens ist es nunmehr an der Zeit, eine kritische Ausgabe des Alten Test. zu unternehmen. Während die Klassiker, nicht nur griechische und römische, kritisch herausgegeben sind oder werden, selbst beim Neuen Testament in diplomatischer Kritik grosse Leistung vorliegt: besitzen wir das Alte Test. nur in der *recepta*; und es ist übler mit ihm bestellt, als mit dem Elzevir des Neuen. Nun hat die Exegese, anbeirrt durch Einsprachen der Ignoranz, in vielen Büchern die Punctuation und den Text selber bereits verbessert; aber die Aufgabe ist, über alle Bücher die kritische Praxis zu erstrecken, auf dem Grunde der Erklärung durch Conjectur einen berichtigten Text aufzustellen, und einen solchen auch herauszugeben, der neben dem überlieferten einhergehe und vervielfältigt werde. Vor Jahren wurde schon gemahnt, den Text der Targume einer Revision zu unter-

ziehn: man möge das Eine thun, das Andere nicht lassen; und den zweiten Schritt thue man nicht vor dem ersten.

Bei den Targumim wird die Hauptsache seyn, dass die Punctuation gereinigt werde; dieser Pflicht zu genügen, scheint Wiederaufnahme und Fortführung der grammatischen Studien des Aramaismus unumgänglich. Das Aramäische ist bis anher zurückgesetztes Stiefkind. Ich unterdrücke den Seufzer nach Vollendung des *Bernstein'schen* Lexikons; aber möchte einmal eine umfassende aramäische Grammatik geschrieben werden, welche das Syrische der Zeiten nach Christus und dasjenige der Bibel (wie des spätern Judaismus) nicht als beigeordnet auseinanderhielte, sondern historisch verführend Jenes aus Diesem, seiner ältern Gestalt, entwickelte!

Betreffend das Arabische, zumal das Nordarabische, wird mir zu schweigen leicht; doch mag ich einen Wunsch nicht zurückhalten, der das Wörterbuch angeht. Ich meine nicht die Auseinanderfolge der Bedeutungen oder die Herstellung des Zusammenhanges mit den übrigen semit. Sprachen, sondern dass, was in dem reichen Wörterschatze nicht ursprünglich semitisch und etwa allgemein semitisch ist, sondern früh eingebürgert anderweite, zum Theil indogermanische Abkunft bekennet, herausgelesen und angemerkt werde. Ich bin nicht gemeint, den Ueberschuss, welchen gegen die andern „Dialekte“ das Arabische aufweist, geradezu für fremd zu erklären, verkenne auch nicht, wie dass kraft des symbolischen Charakters der Sprache Ein Begriff an den entlegensten Orten unabhängig durch das selbe Wort oder ähnlich lautend ausgedrückt werden konnte, ohne dass geschichtlicher Zusammenhang besteht; ich möchte nicht,

wie auch einmal geschah, z. B. *قَرْيَة* mit *redilo* in Verbindung setzen. Aber wenn im Hebräischen schon neben andern Wörter, die den Landbau angehn, nicht von den nomadischen Vorfahren des Volkes geprägt worden sind, so wissen wir ja, dass im Süden und Südosten Arabiens allenthalben Inder sassen: eine Menge Eigennamen besonders von Städten bürgt dafür; und Spuren der Einwirkung auf das gangbare Arabisch zeigt in grosser Zahl der Sprachschatz.

قَرْيَة Birne z. B. ist ganz sanskritisch formirt; *هَرْمِس* *Hermes* war ein *uttarada* = *der Bescheid ertheilt*; und *قَنْجَر* scheint mit *wāgra* skrt. *Blitz* identisch. Hat *قَلْعَة* *Burg* eher mit *श्लेष* *Schleuder* etwas zu schaffen, als mit *צֶלַע*? und wird nicht *قَصْر* am ehesten mit *castrum* zusammengebracht? Deuten ja *جَاءَ* und *حَرِير* auf skrt. *çarira* *Leib* und *gā* = *gam* zurück, so erinnert *زَوْج* an *ζεύς*, *شَرْب* bedeutet ungefähr was *sorbeo*, und *دَرْس* ist unser *dreschen*, — Parallele Fragen stellt an uns das Aethiopische.

Wörter wie dengel *Jungfrau*, warezâ *Jüngling*, totân *Schuhriemen* sehn nicht eben semitisch aus; und wenn eska *usque* bedeutet, so scheint chocht *ἑρκα* vom kopt. schuschit *ἑρσις* herzustammen.

Wir überschreiten die semitische Grenze, und zwar schliesslich nach Aegypten hinüber. Beim Koptischen als solchem halten wir uns so wenig auf wie beim neupersischen oder dem neuarabischen Idiom. Der Theologe befasse mit Jenem sich der koptischen Uebersetzungen halber; uns bietet es in sofern ein Interesse, als eine frühere Gestalt der Sprache aus den Büchern christlicher Aera noch durchscheint. Den Streit der Hieroglyphen-Entzifferer aufzunehmen, scheint mir nicht am Orte; doch werden die Kämpfer erinnert werden dürfen: dass jeder Gedanke an eine ursprüngliche Verwandtschaft des Aegyptischen mit semitischer Sprache z. B. der hebräischen durch die Grammatik widerlegt wird; zweitens, dass alle Hieroglyphenerklärung in dem Maasse, wie sie sich vom Koptischen entfernt, neue Wörter aufstellend, Eigennamen, die auch durch Inschriften und Schriftsteller, klassische oder semitische, nicht bezeugt sind, einem gerechten Misstrauen begegnet. Verwundern muss es, wenn der Landesname Aegypten selber wie derjenige des Stromes Nil, welche längst aus dem Sanskrit erklärt sind¹⁾, neuerlich für räthselhaft ausgegeben werden²⁾. Die Erwägung des dualistischen Charakters dortiger Religion, des Gegensatzes Typhon und Osiris; der Gedanke, dass „Jahve“ nur das armenische Astuats³⁾ wiederholt, wird auch der Sprachforschung neue Wege weisen. Und wie seltsam, dass im Koptischen nicht nur arabische, sondern auch deutsche Wörter vereinzelt sich vorfinden! Vielleicht auch ist von vorne herein coordinirt, was man, wie griechische Dinge aus Aegypten⁴⁾, Eines vom Andern ableiten wollte.

Für alles so zu sagen internationales Verhältniss alter Sprachen muss festgehalten und weiter ausgebildet werden der Gegensatz zu den Zeiten Bocharts, als man Namen der klassischen Mythologie und noch viel Anderes aus dem Phöniciſchen d. i. Hebräischen erklären wollte; wir müssen uns mit der Ueberzeugung durchdringen, dass der Boden des Semitismus wesentlich nicht erzeugt, sondern empfängt; dass die Wurzeln altsemitischer Wörter, Eigennamen, Mythen einem grossen Theile nach anderwärts zu suchen sind. Man wird durch die Griechen beirrt, wenn sie von Phönikiern sprechen. Das Alphabet zwar stammt von einem semit. Volke her, — von auswärt's sollicitirt; und ein Halbdutzend Wörter

1) S. v. Bohlen, Alt. Ind. II, 456., Jones in den Asiatic Res. I, 271.

2) Brugsch, die Geographie des alten Aegypten S. 73, 77.

3) Astuats nach Lautverschiebung, = *āterat* zend. der *Seyende* u. Gusche, de Ariana linguae gentisque Armenicae indole p. 7.

4) Z. B. das Schatzhaus des Agamemnon (Paus. IX, 37, 5.) von dem des Rhampsinit (Herod. 2, 121.).

ist aus dem Phöniciſchen nach Hellas eingewandert: Das ist aber auch Alles. Im Uebrigen bezeichnet der Name Phöniciern die Landesgegend, nicht Nationalität, wie er sollte, und Idiom. Der Phönike-Agenor ist offenbar kein Semite: kraft ihrer Königsnamen waren diess auch die Hyksos nicht, und am wenigsten die Philistiner, welche sogar, wfern nicht Dagon blosse Uebersetzung von Minos ist, Hebräer seyn müssten, d. h. mit ihrem schneidendsten Gegensatze identisch. Allerdings aber verräth sich auch צִיִּיִּיִּי (Strassburg) als übersetzt: Ἀἰετός gräcisirt den Kahr Jagata, und ebenso wird Σαλαβίς das Selbe, was Derketo, bedeuten.

Ich stelle den Satz auf, dass vor der Ausbreitung der Semiten von Süden her zwischen Tigris und Mittelmeer Urbevölkerungen wassen, die zum Theil vom Kaukasus in die Ebene herabgestiegen sind; was von den Ἀευζόωντες wahr seyn wird, das wurde dann auch auf die rothen Syrer übertragen.

Diese Ureinwohner sind theilweise in Syrien stecken geblieben und untergegangen, so dass nur noch einzelne Wörter ihrer Sprache, die nicht anders hingewiesen werden können, ihrer Zeugen sind. צִיִּיִּיִּי hat wie צִיִּיִּיִּי u. s. w. seine arische Etymologie; aber was war das für ein Volk, welches halbschisch, ereau, ikcum, quahpungia¹⁾ sagte? Sodann haben auf ihrem Zuge nach Westen die Kelten manches Wort hier abgelagert, um von Sitten und Gebräuchen wie Katzenrecht und Gottesurtheil zu schweigen. Wir denken an Τοῖςινδα = Ἀμφίπολις, an tarmadh ir. Wohnort (תרמל), Grendel kleiner Bach (vgl. Wady Gharendel), bual

Wasser, mertz feuchter Boden: letzteres Wort auch armenisch, wohin der Name Jordan gehört. Derjenigen scythischen Wörter, welche im Türkischen Analogie aufweisen oder daselbst nachweisbar sind, finden sich nicht wenige. Formen wie צִיִּיִּיִּי Stadt, צִיִּיִּי Wald, צִיִּיִּי Thür u. s. w. erinnern an ایشا, ایشا, und gehn wie das lateinische lama, wie der Stadtname Vaga auf eine Ursprache zurück. צִיִּיִּי Schale ist شالی; צִיִּיִּי hat mit شامی Diaknusa nichts zu schaffen, sondern ist mit شمشیر pers. Schwert und شمشیر türk. Blitz gleicher Herkunft; צִיִּיִּי ist das türk. آتشی selber: die צִיִּיִּיִּי sind Söhne des Lichtes (1 Thess. 5, 5.) und der iranischen Lichtreligion. — Billig verwundern wir uns hierüber nicht stärker, als wenn hebr. Wörter, welche den Cultus angehn, persische Etymologie bekennen.

Von diesen Sprachen lässt sich theils Verwandtschaft mit dem Sanskrit nachweisen oder annehmen; andererseits tritt das Sanskrit

1) Sciepie; Gift; Russ; Ring, Sogel-, nicht Ohring.

selbst neben ihnen auf: neben Nimrod ein Ninus, *Nivós* d. i. Minavas; und hier öffnet sich für die Thätigkeit der Indianisten noch ein weites Feld, das sich über Griechenland in den Westen hinein erstreckt. Ich führe einige Beispiele an. Wenn *membrum* dem skrt. *marmān* entspricht, dann ist auch *Μαρμάρωος* (Herod. 4, 147.) soviel wie *marmāra*; d. i. ein *parapuruska* oder *Άγριος* etc.; die Artemis *Κόκκωσα* Paus. V, 15, 4. scheint eine *çaçânka*, eine Mondgöttin, zu seyn; und wissen wir seit Prinsep, dass *αὐτράτης* mit *χάτρα* übereintrifft, so wird auch *Κίχρον* (vgl. *ἔτρω* neben *upupa*) ein *éakrapa*, ein *éakravartin* seyn. Var. Ahd. ist skrt. *éar*, *Fixxos* *éihna*; zu vermuthen wenigstens ist erlaubt, die Vandalen seyen eigentlich *éandālās*. Jedoch ist es mir nicht gerade um diese Parallelen zu thun; aber — wie die Königsnamen zu Ninive und Babylon nicht semitisch sind, so auch nicht die Urbewölkerung. Schon die Namen dieser beiden Städte wird Niemand mehr semitisch erklären wollen, und kein Besonnener glauben, dass so wundervolle Bauwerke, solche Mauern, Paläste und Tempel, von arabischen Schafhirten und Hungerleidern geschaffen worden sind. Die Erbauer gingen kraft der Bibel von Süden nordwärts, waren kraft Berosus zu Schiffe gekommen; ich sage: sie kamen aus Kalingadoga, wie dem Hamza zufolge (p. 52.) auch der ältere Name Babylons gelautet hat. Sisuthros ¹⁾, der babylonische Noah, ist *Çiçutra* = *Çiçupāla* ²⁾, das leibhaftige Gegentheil des *Çiçumāra*; im „grossen Strome“ Phrat kehrt uns der Mahānada wieder; und ein *Σιππάρα*, *Σιππάρα* bietet Ptolemäus hier wie dort. Das babylonische Sippara wird als Sonnenstadt ³⁾ bezeichnet; und nun bedeutet ja wirklich *svar*, pers. *spar* *Sonne*, *svarn* *Sonnenschein*. Jener Mythos vom Vergraben der Bücher ⁴⁾ (ספרים), welcher die hebr. Namensform (z. B. Jes. 36, 19.) nicht erklärt, ist relativ jung; und, da er ein semitischer, kommen die Semiten hinterdrein. — Nunmehr sind wir vorbereitet zu fragen: welches ist die Sprache der assyrischen und babylonischen Keilinschriften? In Babylon wurde zur Zeit des Cyrus aramäisch (*avpārī*) gesprochen. Ob aber nur syrisch an diesem Sammelorte aller Völker? und was denn jenseits vom Tigris? Dem Hebräer ist Assur ein Stammvater-, ein welsehes Volk (Jes. 28, 12, 33, 19.), wie die Aegypter (Ps. 114, 1.) und die Emoriter (z. B. Jer. 49, 4.); und das Herrschervolk der beiden assyrischen Königstädte ist jedenfalls kein semitisches. Nicht Ein Königsname in Ninive und Babylon lässt sich semitisch erklären; und doch sind unsere Inschriften der Hauptsache nach königliche Denkmäler. Zweitens: das Alphabet war längst erfunden und über semitisches Sprachgebiet und noch weiter ausgedehnt: von der Buchstabenschrift Rückkehr zur Sylbenschrift wäre der verkehrte Gang, und Letztere für Semi-

1) Beros. bei Richter p. 55—57. — Lassen, Iod. Alterthumskunde I, 674.

2) Beros. bei Richter p. 56.

tismus, der den Vokal nicht coordinirt, ganz ungeeignet. Drittens: vom Babylonischen besitzen wir den Wörserschaz noch in dem Lexikon der Sprache Balaibalan, von dessen Existenz in einer Privatbibliothek zu Bagdad der Generalconsul Rousseau vor 60 Jahren Kenntniss erhielt und weitergab. Auf der kaiserl. Bibliothek zu Paris fand sich eine Handschrift des Werkes vor (N. 188. der pers. Manuscripte); und auf Grund derselben hat Silvestre de Sacy ausführlichen Bericht erstattet ¹⁾. Dieser Lexikograph selbst schon erklärt den Namen der Sprache Balaibalan aus ihren eigenen Mitteln als = *Sprache der Lebenden*; er hält für möglich, dass neue Wörter in sie hineinerfunden werden können; und Silv. de Sacy sieht in ihr ein mystisches *idiome factice*. Allein jene Namendeutung klingt nicht sehr wahrscheinlich; wenn 𐤁𐤏𐤏𐤁𐤏𐤁𐤏 auch nicht Tudela, sondern Toledo meint, so bleibt doch

Analogie genug, um in Balaibalan ein Derivat von 𐤁𐤏𐤏, *Baßu-law* zu erkennen; und dass wir es hier nicht mit einer gemachten Willkürsprache zu thun haben, dürfte leicht zu beweisen seyn. Schlimmsten Falles würden ihre Elemente einer bezüglichen Landessprache entnommen seyn, deren Bezirk nicht bloss durch den Fundort jenes Buches bestimmt wird. Es bedeutet in diesem Idiom z. B. 𐤁𐤏𐤏 *Wasser*, dann auch den *éclat ondoux* auf Degenklingen; und mit 𐤁𐤏𐤏 zusammen erscheint sehr gewöhnlich 𐤁𐤏𐤏𐤁𐤏: nun aber heisst 𐤁𐤏𐤏 eine Art Schwert; und die Söhne des nördlichen Dedan (*Eddara*) sind 1 Mos. 25, 3. *Sägenfeiler, Schicrtfeger, Metallhüter*. Die Erklärer der Keilinschriften haben ja auch richtig herausgebracht, *Gott* heisse Au auf babylonisch: so lautet sein Name wirklich im Balaibalan! Es ist mir ein Anliegen und ganz eigentlich meine Absicht, mit dem über assyrisch-babylonische Sprache Gesagten der Forschung einen Wink zu geben, der sie vor dem weitem Fortschritt auf verhängnissvollem Irrwege bewahren mag.

Werfen wir schliesslich noch einen Blick überhaupt auf die Inschriftenerklärung und auf die phöniciſche insonderheit. In graphischer Hinsicht, was die Bestimmung der Zeichen anlangt, scheint mir viel Rühmliches geleistet zu seyn; die Erklärung aber ist dahinter zurückgeblieben. Da wird oft ein Sinn herausgebracht und sich damit begnügt, dass wir Andern uns verwundert fragen, wie doch nur solcher Unsinn in Stein gehauen werden mochte; und man muthet uns zu, die unwahrscheinlichsten Dinge zu glauben. Wie z. B., dass unmidischen Inschriften zufolge die Leute 15, 25, 45, 75 Jahre alt geworden seyen; während 𐤁𐤏𐤏𐤁𐤏 am Ende nur *et ex-*

1) Not. et Extr. IX, 365—96.

tinctus est bedeutet, gleichwie auch כִּסְיוֹ 1 Mos 3, 5. ff. noch längerem Leben ausdrücklich den Riegel schiebt. Die schwere Aufgabe wird dadurch nicht leicht, dass man sich einredet, das Phöniciſche sey etwas Apartes. Von kleinen dialektischen Verschiedenheiten abgesehen, ist Phöniciſch und Hebräiſch einerlei, und in dem Maasse eine Erklärung wahrſcheinlich, wie ſie ſich an den bekannten Hebraismus anſchlieſst. Sie darf der ordinären Redeweise, darf dem Sprachgebrauche nicht zuwiderlaufen; und — warum erklärt man den Aeskulap Mērōch der dreisprachigen Inſchrift von Sardinien nicht aus מֵרוֹחַ Jes. 38, 21? Das Zucken nach falſchem Sinne hat übrigens manchmal auch falſche Beſtimmung der Buchſtaben im Gefolge gehabt. Die Legende einer bekannten Gemme¹⁾ iſt כְּתִיבָה סֵפֶר zu leſen: „ſiehe“, geſiegelter Brief! eine andere¹⁾ כְּתִיבָה סֵפֶר.

Bei dieſem letzten Geſchäfte eines Briefſtellers halte ich inne. Als Brief ſoll, was ich hier mündlich ſprach, auch zu den abweſenden Fachgenoſſen gelangen.

Protokollarischer Bericht über die in Heidelberg vom 27. bis 30. September 1865 abgehaltene Generalversammlung der D. M. G.

Erste Sitzung.

Heidelberg d. 27. Sept. 1865.

Nach Eröffnung der allgemeinen Verſammlung conſtituirte ſich die Section der Orientaliſten in dem ihr angewieſenen Locale, Hochſchulgebäude Nr. IV. Der Präſident, Kirchenrath Prof. Hitzig, leitete die Verhandlung durch eine Rede ein. Nach Beendigung deſſelben erklärte der Präſident die Verſammlung der Orientaliſten für eröffnet. Hierauf wurde zur Bildung des Büreau geſchritten und auf Vorſchlag des Präſidenten Prof. Dr. Roth aus Tübingen zum Vicepräſidenten, Dr. Steiner aus Heidelberg und Dr. Mühlau aus Leipzig durch Acclamation zu Secretären ernannt. Die Commiſſion für Prüfung der Monita zur Jahresrechnung wurde aus den beiden Präſidenten, Prof. Gildemeiſter und Prof. Arnold als Stellvertreter des Monenten ſammengesezt. Hierauf erſtattete letzterer den Jahresbericht des Secretariats, aus welchem hervorgeht, dass die D. M. G. gegenwärtig 11 Ehrenmitglieder, 30 correſpondirende und 329 ordentliche Mitglieder zählt, 12 mehr als im vorigen Jahre. Durch den Tod verlor die Geſellſchaft das correſp. Mitglied Isenberg und die ordentlichen Mitglieder Graul, Glimann, Nidder, Kaeffer und Wex; 30 ordentliche Mitglieder ſind ſeit der letzten Generalverſammlung neu beigetreten.

1) Levy, Phöniciſche Studien II, 40. 37.

Im Uebrigen hat sich in den Verhältnissen der Gesellschaft nichts geändert. Hieran knüpfte Prof. Reith die Mittheilung, dass die Kgl. Württembergische Regierung den bisherigen Jahresbeitrag von 200 fl. für eine Katalperiode von 3 Jahren wieder bewilligt habe. Den von Prof. Gosche schriftlich eingesandten Bibliotheks-Bericht trug Prof. Arnold vor und schloss daran die Bitte um fernere Unterstützung der Gesellschafts-Bibliothek, namentlich durch Einsendung der von den Mitgliedern verfassten Schriften, so wie um Einwendung von Photographien der Mitglieder für das Album, welches zur Ansicht vorgelegt wurde (vgl. Protokoll, Bericht über die Generalvers. zu Meissen, 2. Sitzung, Zeitschr. Bd. XVIII. S. 384). Auf Antrag des Prof. Gildemeister und des Vicepräsidenten wird die Anfertigung eines Katalogs der Gesellschaftsbibliothek beschlossen und die Ausführung des Beschlusses dem Vorstände überwiesen. Mit Ankündigung der zu haltenden Vorträge und Feststellung der Tagesordnung für die folgende Sitzung wird die erste Sitzung um 1 Uhr geschlossen.

Zweite Sitzung.

Heidelberg d. 28. Sept. 1865.

Der Präsident eröffnet am 9 Uhr die Sitzung mit der Mittheilung, dass das ordentliche Mitglied der DMG., S. K. Hohheit Prinz Wilhelm von Baden zur Theilnahme an den Verhandlungen eingeladen worden sei, so wie dass Prof. Dillmann, der leider am persönlichen Erscheinen verhindert sei, der Versammlung seinen Gruss bringe. Nach Verlesung und Genehmigung des gestrigen Protokolls erstattete Prof. Arnold im Namen der für die Rechnungsablegung eingesetzten Commission Bericht über die gemachten Monita, welche alle als durch die Beantwortung erledigt erachtet wurden, worauf die Gesellschaft dem Cassirer Decharge ertheilte. Prof. Brockhaus bemerkte bei dieser Gelegenheit, dass die von der Kais. Oesterreichischen Regierung zugesicherte Unterstützung von 500 fl. in den letzten zwei Jahren nicht ausgezahlt worden sei, dass aber Hoffnung vorhanden sei, die betreffenden 1000 fl. noch nachträglich zu erhalten. Es folgte der Redaktions-Bericht des Prof. Brockhaus, an dessen Schluss derselbe erklärte, dass er nun nach 15jähriger Ausföhrung fest entschlossen sei, aus dem geschäftsleitenden Vorstände auszuscheiden, worauf ihm der Präsident im Namen der Gesellschaft den wärmsten Dank für die lange, aufopfernde Wirksamkeit als Vorstandsmittglied und Redakteur der Zeitschrift aussprach. An den Redaktionsbericht anknüpfend beantragte Prof. Fleischer, die Gesellschaft möge die Geschäftsföhrer beauftragen, den ermässigten Preis des zweiten Heftes des Kämil auf dem Umschlage des nächsten Heftes der Zeitschrift bekannt zu machen, was einstimmig angenommen wurde. Ebendieselbe machte Mittheilungen über die Sachlage in Betreff der rückständigen wissenschaftlichen Jahresberichte von 1861—1864. Dem in Hannover gegebenen Versprechen (s. 3. Sitzung Zeitschr. Bd. XIX. S. 362) ist Prof. Gosche in so weit nachgekommen, dass die Jahresberichte über 1859—61 im Manuscripte vorliegen und der Druck schon begonnen hat, die über 1862—64 aber nach Prof. Gosche's schriftlicher Zusage in Leipzig demnächst im Ms. eintreffen sollen. Prof. Fleischer stellt nun einen doppelten Antrag an die Gesellschaft: 1) Die Generalversammlung möge genehmigen, dass der Druck der

rückständigen Jahresberichte von 1859—61 und 1862—64 in der angefangenen Weise fortgesetzt und die Versendung der fertig gewordenen Hefte mit den gleichzeitig erscheinenden Heften der Zeitschrift erfolgen möge; 2) die Generalversammlung möge auf den Wunsch des Prof. Gösche diesen auch fernerhin mit der Abfassung der Jahresberichte in der von ihm selbst bezeichneten regelmässigen Weise betrauen. Beide Anträge wurden von der Versammlung einstimmig angenommen. Es folgten nun die wissenschaftlichen Vorträge. Vom Consul Bian war eine Abhandlung: über die Beni Hajar und den jüdischen Propheten Barachja¹⁾ eingegangen, über deren Inhalt der Vorsitzende kurz referirte; hierauf folgten die Vorträge des Diacon. Dr. Traump: über die Indischen Käfir's und des Prof. Roth: über gelehrte Tradition im Alterthum. Nach Feststellung der nächsten Tagesordnung wurde die Sitzung 11^{1/4} Uhr geschlossen.

Dritte Sitzung.

Heidelberg d. 29. Sept. 1865.

Die Sitzung begann um 9 Uhr mit Verlesung des Protokolls der vorigen. Hierauf legte Dr. Euting der Versammlung Druckproben und handschriftliche Copien mandäischer Texte der Pariser und Londoner Bibliotheken vor, woran er einen Vortrag über die Mandäer und ihre Litteratur knüpfte. Der Präsident stellte den Antrag, die DMG. solle die Herausgabe der mandäischen Werke materiell unterstützen, was Prof. Brockhaus für eine Pflicht der Gesellschaft hielt, zugleich aber es für das Zweckmässigste erachtete, dies dem Vorstände zu überlassen, an welchen Dr. Euting bestimmte Anträge in dieser Beziehung richten möge. Nachdem noch Prof. Reuss, Fleischer und Gildemeister Fragen an Dr. Euting gerichtet und sich an der Discussion betheiligt haben, wird folgende Resolution angenommen: „Die Versammlung empfiehlt dem Vorstände, die Bestrebungen des Dr. Euting zum Zwecke der Herausgabe mandäischer Schriften mit einer angemessenen Summe zu unterstützen.“ Ein Antrag des Stadtpfarrers Dr. Wolff: die neuordings in England zusammengetretene Gesellschaft für Erforschung Palästina's von Seiten der DMG. und der Orientalistenversammlung in Heidelberg durch deren Präsidenten zu begrüessen, wurde nach kurzer Besprechung einstimmig angenommen. Es folgte ein Vortrag des Dr. Ley über die Allitteration im Hebräischen²⁾, der aber der Kürze der Zeit wegen nicht zu Ende geführt werden konnte; eben so konnte auch der von Prof. Gösche eingesandte wissenschaftl. Jahresbericht für 1864—65 durch Prof. Fleischer nur im Auszuge mitgetheilt werden. Durch die von Oberstudienrath Hassler gemachte Mittheilung, dass von Seiten der Commission der Philologen Halle als Ort für die Versammlung des nächsten Jahres gewählt worden sei, wurde die Versammlung einigermaßen überrascht, da ihr Präsident gegen den bisherigen Usus zu der Berathung nicht hinzugezogen war. Auf des Viceprä. Antrag wurde beschlossen, Schritte durch unsern Präsidenten zu thun, dieses unser Recht auf gemeinsame Beschlussnahme für die Zukunft

1) Vgl. S. 171.

2) Vgl. S. 180 ff.

zu wahren?). Zum Präsidenten der nächsten Orientalisten-Versammlung wurde durch Acclamation Prof. Hupfeld, und für den Fall, dass dieser die Wahl ablehnen sollte, Prof. Pott in Halle ernannt²⁾. Hierauf wurde zur Vorstandswahl geschritten. Für die in Augsburg 1862 gewählten drei Vorstandsmitglieder, Prof. Brockhaus, Müller und Freih. v. Schlechte wurden durch Stimmzettel gewählt: Freih. v. Schlechte 15 Stimmen, Kirchenr. Hitzig 13 St., Prof. Fleischer 12 St., Prof. Roth und Brockhaus je 2 St., Prof. Curtius 1 St. Der Vorstand besteht hiernach aus den Herren:

gewählt in Meissen 1863: in Hannover 1864: in Heidelberg 1865:

Anger	Pott	Fleischer
Arnold	Rödiger	Hitzig
Gesche	Steinlar	v. Schlechte.
Krehl	Wüstenfeld.	

Im Auftrage des Prof. Weber in Berlin hat Prof. Brockhaus die DMG., sich an der in Aussicht genommenen Bopp-Stiftung mit einer Summe von 100 000 Mk. zu betheiligen; wegen zu weit vorgeschrittener Zeit wurde die Discussion dieses Antrages auf die morgende letzte Sitzung vertagt. Schluss der Sitzung: 11 $\frac{1}{2}$ Uhr.

Vierte Sitzung.

Heidelberg d. 30. Sept. 1865.

Die Sitzung wurde um 9 Uhr mit Vorlesung des Protokolls eröffnet. Der nächste Gegenstand der Tagesordnung war der gestern von Prof. Brockhaus gestellte Antrag auf Betheiligung der DMG. an der Bopp-Stiftung, welchen der Antragsteller zunächst motivirte. Eine längere Diskussion, an welcher sich die Herren Steluthal, Roth, Gildemeister, Reuss betheiligten, rief die Frage hervor, in wie weit die Zwecke der Bopp-Stiftung mit denen der DMG. übereinstimmten, und da dies bis jetzt noch durchaus nicht klar zu erkennen sey, faßt der Antrag des Prof. Reuss schliesslich die allgemeine Zustimmung: „In Betracht, dass zur Stunde die Art der Verwendung des zu schaffenden Capitals der beabsichtigten Bopp-Stiftung noch nicht bekannt ist, beschliesst die Gesellschaft, erst in der nächstjährigen Versammlung zu Halle über eine derartige Unterstützung zu entscheiden.“ Darauf folgte ein Vortrag des Präsidenten über Henoch und Annakes³⁾ und ein Referat des Vicepräsidenten über einen von Jnl. Oppert⁴⁾ in Paris eingegangenen Brief, durch welchen die

1) Es hat sich später durch Rücksprache mit dem Präsidium der allgem. Versammlung ergeben, dass diese Nichtbeachtung des Präsidenten der orient. Section keine beabsichtigte, sondern nur durch ein Missverständnis veranlasst war.

2) Prof. Hupfeld hat, so dankbar er auch für das ihm dadurch bewiesene Vertrauen sei, die Wahl doch abgelehnt, hauptsächlich weil er gerade zur Zeit der Versammlung einer grösseren Reise wegen von Halle abwesend sein würde. Prof. Pott hat die Wahl angenommen, freilich noch nicht definitiv, da auch seine Anwesenheit zur Zeit der Versammlung von den Umständen abhängt.

3) S. S. 184 ff.

4) S. S. 176 ff.

Versammlung mit den neuesten Resultaten seiner Forschungen über die Keilschriften bekannt gemacht wird. Den Dank der Versammlung an das Präsidium und das Bureau sprach Prof. Reuss aus, worauf der Präsident nach kurzen Abschiedsworten die Sitzung um 10^{1/2} Uhr schloss.

Verzeichniss

der Theilnehmer der Orientalisten-Versammlung in Heidelberg¹⁾.

- *1. J. Gildemeister, Prof. zu Bonn.
- *2. H. L. Fleischer, Prof. zu Leipz.
- *3. J. J. Stähelin, Prof. zu Basel.
- *4. Dr. Ernst Trapp, Diaconus in Pfullingen.
- *5. Prof. Dr. Roth aus Tübingen.
- *6. Stadtpfarrer Dr. Wolff in Rottweil.
- *7. W. Cottler, Prof. aus Strassburg.
- *8. G. Weil, Prof. in Heidelberg.
- *9. Hermann Brockhaus, Prof. in Leipzig.
- *10. H. Steinthal, Prof. aus Berlin.
- *11. Ed. Reuss, Prof. in Strassburg.
- *12. Dr. Euting aus Stuttgart.
- 13. Jul. Grill, Repetent in Ludwigsburg.
- 14. Dr. Ley, Gymnasiallehrer aus Saarbrücken.
- *15. Dr. H. Steiner in Heidelberg.
- *16. Eugen Prym aus Düren, stud. litzg. orient. in Leipzig.
- *17. Dr. F. Mühlau aus Leipzig.
- *18. Dr. Ed. Vilmar, a. o. Prof. aus Marburg.
- *19. Prof. Dr. Jülg aus Innsbruck.
- *20. Prof. Dr. Hitzig aus Heidelberg.
- 21. Dr. Steitz, Stadtpfarrer aus Frankfurt a. M.
- *22. Dr. Hassler, Oberstudienrath aus Cln.
- *23. Prof. Dr. Arnold aus Halle.
- 24. J. Anastasiades aus Cassara in Cappadocien.
- *25. Dr. Fr. Schröding aus Wismar.
- 26. Dr. Beckendorf aus Heidelberg.
- 27. Dr. Alois Müller aus Wien.
- 28. Dr. D. Schenkel, Prof. in Heidelberg.
- 29. Dr. A. Reiche, Prof. in Heidelberg.
- 30. Dr. W. Guss, Prof. in Gießen.
- 31. Georg Hilliger, stud. theol. aus Frankfurt a. M.

1) Die Aufführung erfolgt nach der eigenhändigen Einzelzeichnung. Die mit * Bezeichneten sind Mitglieder der D. M. Gesellschaft.

aus der Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Casse der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft auf das Jahr 1864.

E x p e n d i t

K a s s e n b e s t a n d

2719 \mathfrak{R} 95 \mathfrak{M} 6 S. Kassenbestand vom Jahre 1863.

315 " 21 " auf rückständige Jahresbeiträge der Mit-

1696 " 9 " (Erlöse für frühere Jahre,

88 " — " Jahresbeiträge derselben für 1864.

— " — " Zinsen von Hypothek, eingetragenen Forderungen

— " — " für frühere Jahrgänge der Zeitschrift und

— " — " für Abhandlungen.

714 " 18 " auf rückständige Ausgaben.

— " 8 " Unterhaltungen, als:

114 \mathfrak{R} 8 \mathfrak{M} 5 N (500 Rth.) von der Kön. Wirt-

schafft, Regierung.

300 " — " von der Kön. Preuss. Regierung.

900 " — " von der Kön. Sächs. Regierung.

643 \mathfrak{R} 14 \mathfrak{M} — 5 Einnahme der Buch-

handlung der Buchhaus Leiden

285 " 28 " Buchhandl. auf das J. 1863.

3 " — " 3 " als von letzterer als

3045 \mathfrak{R} 5 \mathfrak{M} 5 S. Summa, Hieron.

3048 " 41 " Summa der Ausgaben, vorstehend

2276 \mathfrak{R} 13 \mathfrak{M} 9 N. Bestand.

A u s g a b e n

1768 \mathfrak{R} 10 \mathfrak{M} 2 N. für Druck der Zeitschrift und Abhandlungen,

140 " — " — " Inzessenden für Lithographien, u. s. w.

733 " 21 " 8 " Honorare für die Zeitschrift und Abhandlungen.

461 " 7 " 2 " dergl. für den Buchstempel, Bekleidung, Bibliothek-

— " — " — " dergl. für den Buchstempel, Bekleidung, Bibliothek-

— " — " — " dergl. für den Buchstempel, Bekleidung, Bibliothek-

— " — " — " dergl. für den Buchstempel, Bekleidung, Bibliothek-

— " — " — " dergl. für den Buchstempel, Bekleidung, Bibliothek-

— " — " — " dergl. für den Buchstempel, Bekleidung, Bibliothek-

— " — " — " dergl. für den Buchstempel, Bekleidung, Bibliothek-

— " — " — " dergl. für den Buchstempel, Bekleidung, Bibliothek-

— " — " — " dergl. für den Buchstempel, Bekleidung, Bibliothek-

— " — " — " dergl. für den Buchstempel, Bekleidung, Bibliothek-

— " — " — " dergl. für den Buchstempel, Bekleidung, Bibliothek-

— " — " — " dergl. für den Buchstempel, Bekleidung, Bibliothek-

— " — " — " dergl. für den Buchstempel, Bekleidung, Bibliothek-

— " — " — " dergl. für den Buchstempel, Bekleidung, Bibliothek-

— " — " — " dergl. für den Buchstempel, Bekleidung, Bibliothek-

— " — " — " dergl. für den Buchstempel, Bekleidung, Bibliothek-

— " — " — " dergl. für den Buchstempel, Bekleidung, Bibliothek-

— " — " — " dergl. für den Buchstempel, Bekleidung, Bibliothek-

— " — " — " dergl. für den Buchstempel, Bekleidung, Bibliothek-

— " — " — " dergl. für den Buchstempel, Bekleidung, Bibliothek-

Prof. K. A. Wöber,

P. A. Bruckhaus,

d. Z. Casseur.

Als ordentliche Mitglieder sind der Gesellschaft beigetreten:

für 1865:

659. Herr W. Cottler, Professor in Straassburg.
 660. „ Ed. Sachau, Stud. phil. in Leipzig.
 661. „ Albert Socin, Stud. phil. in Göttingen.
 662. „ Aug. Müller aus Stettin, Stud. or. in Halle.

für 1866:

663. „ Heinrich Goldmann, Secretär in Berlin.
 664. „ Georg Hilliger, Stud. theol. in Göttingen.
 665. „ Dr. J. König, Prof. d. A. T. Literatur zu Freiburg im Breisgau.
 666. „ Hartwig Darenbourg, Stud. phil. in Leipzig.
 667. Die öffentliche Stadt-Bibliothek in Hamburg.
 668. Herr Dr. J. B. Wenig, Prof. d. bibl. Einleitung u. d. or. Sprachen an d. Univ. zu Innsbruck.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft die ordentlichen Mitglieder:

- H. Gymnasialdirector Dr. Wex in Schwerin.
 Sir Helmr. Barth, Prof. an d. Univ. in Berlin († 25. Nov. in Berlin).
 H. Staatsrath Fr. Soret in Genf († d. 17. Dec.).
 H. Geh. Rath Friedrich Rückert in Neussers († 31. Januar 1866).

Ihren Antritt haben erklärt:

- H. Dr. Philippson in Bonn und H. Gymnasialdirector Gladisch in Krottschin.

Veränderungen des Wohnortes u. s. w.:

- Herr Dr. Jos. Werner in Frankfurt a. M., jetzt in Fürth.
 „ P. Pius Zingerle, jetzt Superior des Benedictiner-Collegiums und
 Gymnasiallehrer in Meran.

300 \mathfrak{g} Unterstützung seitens der Kgl. Sächs. Regierung sind an die Casse der Gesellschaft ausgezahlt worden.

Seitens der K. K. Oesterreichischen Regierung ist in Folge Allerhöchster Entschliessung vom 25. Juli 1864 ein Jahresbeitrag von 525 fl. ö. W. auf die Dauer von drei Jahren bewilligt und sind die erste und zweite Jahresrate im Betrag von 664 \mathfrak{g} 16 \mathfrak{g} an die Casse der Gesellschaft ausgezahlt worden.

Verzeichniß der bis zum 31. Januar 1866 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften n. s. w.¹⁾

(Vgl. Bd. XIX, S. 683—685.)

I. Fortsetzungen.

Von der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften zu St. Petersburg:

1. Zu Nr. 9. Bulletin de l'Académie Impériale des sciences de St.-Petersbourg. T. VII. (No. 3—6.) T. VIII. (No. 1—6.) St.-Petersbourg 1864. 1865. 4.

Von der Asiatischen Gesellschaft von Großbritannien u. Irland:

2. Zu Nr. 23. The Journal of the Roy. Asiatic Society of Great Britain and Ireland. Vol. XVIII. Part 2. Vol. XX. Part 1. 2. London, 1861—1863. — New Series. Vol. I. Part 1. 2. London 1864. 1865. 8.

Von der D. M. G.:

3. Zu Nr. 155. Zeitschrift der D. M. G. Bd. XIX. H. 3. u. 4. Mit 1 Kupfer-
tafel. Leipzig 1865. 8.

Von der Königl. Bayerischen Akademie der Wissenschaften:

4. Zu Nr. 183. Abhandlungen der philol.-philolog. Classe der Königl. bayer. Akad. d. Wiss. 9. Bds. 3. Abtheilung. In der Reihe der Denkschriften der XXXVI. Bd. München. 1863.

Von der Asiatischen Gesellschaft in Paris:

5. Zu Nr. 202. Journal asiatique. 6e série. T. I. II. Paris 1863. T. IV. No. 16. (Déc.) Paris 1864. 8.

Von der Königl. Gesellschaft d. Wissensch. in Göttingen:

6. Zu Nr. 239. a. Göttinger gelehrte Anzeigen auf das Jahr 1861. 1862. 1863. Je 3 Bände. 8. Auf das Jahr 1864. Güt. 1865. 2 Bände. 8.
b. Nachrichten von der Georg-Augusts-Universität und der Königl. Ges. d. Wiss. vom J. 1861. 1862. 1863. Je 1 Band. 8. Nachrichten von der Königl. Ges. d. Wiss. und der Georg-Augusts-Universität aus dem J. 1864. Güt. 1865. 1 Band. 8.

Von Verfasser:

7. Zu Nr. 248. Indische Alterthumskunde von Chr. Lassen. 1. Bd. 1. Hälfte: Geographie und Ethnographie. 2. Aufl. Leipzig 1866. 8.

Von der Kaiserl. Akademie d. Wissensch. in Wien:

8. Zu Nr. 204. a. Sitzungsberichte der Kaiserl. Akad. d. Wiss. Philos.-histor. Classe. Bd. XI. H. 3. 4. u. 5. 1862, Oct.-Dec. Bd. XII. H. 1. 2. 1863, Jänner. Febr. Bd. XIV. H. 2 u. 3. 1863, Nov. u. Dec. Bd. XV. H. 1. 2. 3. 1864, Jänner-März. Bd. XVI. H. 1 u. 2. 3. 1864, April-Juni. Bd. XVII. H. 1. 2. 1864, Juli-October. Bd. XVIII. 1 u. 2. 1864, Nov. u. Dec. Wien. 8.

1) Die geachteten Zustender, soweit sie Mitglieder der D. M. G. sind, werden ersucht, die Anführung ihrer Geschenke in diesem fortlaufenden Verzeichnisse zugleich als den von der Bibliothek ausgestellten Empfangsscheide zu betrachten.
Die Bibliotheksverwaltung der D. M. G.
Prof. Gutsch. Prof. Fiala.

b. Register zu den Bänden 31 bis 40 der Sitzungsberichte der philos.-histor. Cl. d. kais. Akad. d. Wiss. Wien 1863. 8.

9. Zu Nr. 295. a. Archiv f. d. Kunde österr. Geschichts-Quellen. 28. Bd. 2. Hälfte. 1863. 29. Bd. 1 u. 2. Hälfte. 1863. 31. Bd. 1. 2. Hälfte. 1864. 32. Bd. 1 u. 2. Hälfte. 1865. Wien. 8.

b. Fontes rerum austriacarum. I. Abth. Scriptores. Bd. V. 1863. Bd. VI. Th. II. 1865. Wien. 8. — 2. Abth. Diplomataria et Acta. Bd. XXI. 1865. Bd. XXII. 1863. Bd. XXIII. 1865. Wien. 8.

Von der D. M. G.:

10. Zu Nr. 368. Indische Studien. Von A. Weber. Mit Unterstützung der D. M. G. 9. Bd. 2 u. 3. Heft. Leipzig 1865. 8.

Von dem Verleger:

11. Zu Nr. 533—538. Kurfürstentum exposit. Handbuch zum A. T. (Bd. VI. S. 450.)

Von der Asiatischen Gesellschaft von Bengalen:

12. Zu Nr. 593 u. 594. Bibliotheca Indica. No. 165. Calcutta 1860. No. 166—168. Calc. 1861. No. 183—193. Calc. 1862. No. 194—201. Calc. 1863. No. 203. 205—208. Calc. 1864. — New Series. No. 2—5. Calc. 1860. No. 6. 7. Calc. 1861. 23—37. (No. 28 mit General Index in duplo.). Calc. 1862. No. 38—41. Calc. 1863. No. 50. 53. 55—64. 66. 67. Calc. 1864. 8.

Von der Königl. geograph. Gesellschaft in London:

13. Zu Nr. 609. a. The Journal of the Roy. Geographical Society. Vol. 33. 1863. Vol. 34. 1864. London. 8.

b. Proceedings of the Roy. Geographical Society. No. IX. April and May 1857. — Vol. IV. No. IV. Address at the anniversary meeting, 28th May 1860. — Vol. V. No. II. 1861. — On the relative powers of glaciers and floating icebergs in modifying the surface of the earth. From the Address of the President, May 23, 1864. Vol. VIII. No. IV. No. VI. 1864. — Vol. IX. No. I—IV. 1865. No. V. Address at the anniversary meeting, 22nd May 1865. No. VI. 1865. — Vol. X. No. I. 1865. London. 8.

Von der Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften zu Berlin:

14. Zu Nr. 641. Philologische und historische Abhandlungen der Königl. Akad. d. Wiss. Aus dem J. 1863. Berlin 1864. 4.
15. Zu Nr. 642. Monatsberichte der Königl. Preuss. Akad. d. Wiss. Aus dem J. 1861. 1862. 1864. Berlin 1863—65. 8.

Von den Curatoren der Univers. Leyden:

16. Zu Nr. 831. Catalogus ead. orient. bibliothecae Academiae Lugduno-Batavae auctoribus P. de Jong et M. J. de Goeje. Vol. III. Lugd. Bat. 1865.

Von dem Herausgeber:

17. Zu Nr. 911. Ibn-el-Athiri Chronicon quod perfectissimum inscribitur. Vol. VII. annos h. 228—294 continens, ed. C. J. Tornberg. Publico mun. Lugd. Bat. 1865. gr. 8.

Von den Curatoren der Univers. Leyden:

18. Zu Nr. 1043. Abū 'l-Mahāsīn Ibn Tagrī Bardīl Annales etc. T. II partem posteriorem, complementum annotationis supplementa et indices, ed. T. G. J. Juynebol. Lugd. Bat. 1861. 8.

Von der Asiatischen Gesellschaft von Bengalen:

19. Zu Nr. 1044. Journal of the Asiatic Society of Bengal. New Series. No. CVI. No. I. CVII. No. 2. 1861. No. CX. No. I. 1862. No. CXII. No. 3. 1862. No. CXIV. No. 5. 1862. No. CXV. No. I. 1863. No. CXVI. No. 2. 1863. — Supplementary Number (Vol. XXXII.). 1863. — No. CXIX.

No. 1. 1864. No. CXXI. No. 3. 1864. No. CXXII. No. 4. 1864. No. CXXIII. No. 5. 1864. — Supplementary Number (Vol. XXXIII). 1864. — Index and Contents of Vol. XXXIII, 1865. New Series. Part I: No. CXXV. No. 1. 1865. No. CXXVI. No. 2. 1865. No. CXXIX. No. 3. 1865. — Part II: No. CXXIV. No. 1. 1865. No. CXXVII. No. 2. 1865. No. CXXVIII. No. 3. 1865. Calc. 8.

Von dem historischen Vereine für Steiermark:

20. Zu Nr. 1232. a. Mittheilungen des histor. Vereines für Steiermark. 9. Heft. Graz 1859. 8.
b. Bericht über die X. allgemeine Versammlung des histor. Vereines für Steiermark am 16. Apr. 1859. 8.
c. 10. 11. Jahresbericht des histor. Vereines für Steiermark. 1858—59. 1859—60. 8.

Von der Batavischen Gesellschaft für Künste u. Wissenschaften:

21. Zu Nr. 1422. a. Verhandelingen van het Batavisch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Deel XXX. XXXI. Batavia 1863. 1864. 4.
b. Notulen van de Algemeene en Bestuurs-Vergaderingen van het Batav. Genootsch. v. K. en W. Deel I. Afl. 1—4. Batavia 1863—64. 8.
22. Zu Nr. 1456. Tijdschrift voor Indische taal-, land- en volkenkunde. Deel XIII. 4e Serie, Deel IV, Afl. 1—6. 1863—64. — Deel XIV. 4e Serie, Deel V, Afl. 1—4. 1863—64. Batavia. 8.

Von dem Herausgeber:

23. Zu Nr. 1509. Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums. Herausgeg. von Dr. Z. Frankel. 10. Jahrg. Juni. Juli. August. 1861. — 11. Jahrg. März. September. December. 1862. — 12. Jahrg. April. Mai. Juni. Juli. September. 1863. Breslau. 8.

Von der Geographischen Gesellschaft in Paris:

24. Zu Nr. 1521. Bulletin de la Société de Géographie. Cinquième Série. T. I, no. 4—6. Avril-Juin 1861. T. II, no. 7. Juillet 1861. Société de Géographie. 1861. XII. Année. Liste des membres etc. T. III, no. 18. Juin 1862. T. IV, no. 19. 22. 23. Juillet. Octobre. Novembre 1862. T. V, no. 26—33. Février—Août 1863. (Die folgenden Monatshefte ohne Serien-, Band- und Nummer-Angabe.) Avril. Août. Octobre. Novembre. Décembre 1864. Janvier—Juin. Septembre 1865. Paris. 8.

Von J. Perthes' geographischer Anstalt:

25. Zu Nr. 1644. Mittheilungen aus J. Perthes' geographischer Anstalt u. z. w., von Dr. A. Petermann. 1864. IX. X. XI. — 1865. II. III. (Dazu: Verlags-Catalog von J. Perthes. August 1864.)

Von dem Königl. Institut für die Sprach-, Land- und Völkerkunde von Niederländisch-Indien:

26. Zu Nr. 1674. Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde van Nederlandsch Indië. Nieuwe Volgreeks. 4e Deel. 5e en laatste Stuk. 1862. 5e Deel. 1862. Atlas van Kaarten over Nieuw Guinea. 1862. (Gehöric zu Bijdragen 5e. 5e Deel.) 6e Deel. 1e en 2e Stuk. 1862. 5e. 6e Stuk. 1863. 7e Deel. 1e. 2e Stuk. 1863. 5e Stuk. 1864. 8e Deel. 1e—5e Stuk. 1865. Amsterd. 8.

Vom Herrn Director Dr. Z. Frankel in Breslau:

27. Zu Nr. 1831. Jahresbericht des jüdisch-theologischen Seminars „Frankel'schen Stiftung“. Breslau 1866. gr. 8.

Von dem Königl. Institut für die Sprach-, Land- und Völkerkunde von Niederländisch-Indien:

28. Zu Nr. 1856. Werken van het Koninkl. Instituut voor taal-, land- en volkenkunde van Nederlandsch Indië. 3e Afdeling. Afzonderlijke Werken.

Reistogten in de Afdeling Gorontalo, door C. B. H. von Rosenberg. Amsterdam 1865.

Von der D. M. G.:

29. Zu Nr. 1867. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, herausgeg. von der D. M. G. IV. Bd. Nr. 1. Indische Hausringeln. Sanskrit u. Deutsch herausg. von A. F. Stenzler. I. Āyvalāyana. II. Hett. Uebersetzung. Leipzig 1865.

Von der D. M. G. durch Subscription:

30. Zu Nr. 1935. Hadikat al-abbār. (Beirut Journal in arab. Sprache.) No. 377—385. fol.

Von Herrn W. Muir:

31. Zu Nr. 2012. The Life of Mahomet and history of Islam &c. By William Muir, Esq. Vol. III. Vol. IV. London 1861. 8.

Von der Redaction:

32. Zu Nr. 2120. a. Revue orientale et américaine publiée sous les auspices de la Société d'Ethnographie. 2e année. No. 14. 1860. — 3e année. No. 16. 18. 21. 24. 25. 26. 27. 1860. — 4e année. No. 28. 29. 31. 40—41. 47. 1862. No. 54: Rapport annuel. 1864. Paris. 8.
b. Comptes-rendus des séances de la Société d'Ethnographie américaine et orientale. T. II. Paris 1860. 8.

Von der Direction der Herzogl. Sammlungen zu Gotha:

33. Zu Nr. 2336. Die Orientalischen Handschriften der Herzogl. Bibliothek zu Gotha . . . verzeichnet von Dr. W. Petersch. Th. 2. Die türkischen Handschriften. Wilm 1864.

Von der Kaiserl. Russischen geographischen Gesellschaft:

34. Zu Nr. 2244. Compte rendu de la Société Impériale géographique de Russie pour l'année 1864. St.-Petersbourg 1865.

Von der Königl. Bayerischen Akademie der Wissenschaften:

35. Zu Nr. 2327. Sitzungsberichte der königl. bayer. Akademie der Wissenschaften zu München. 1862. I. Heft 2—4. II. H. 1. — 1863. I. H. 3. II. H. 2. — 1864. I. H. 3. 4. (Supplement.) II. 5. II. H. 1. 1865. I. H. 3. 4. München. 8.

Vom Verfasser:

36. Zu Nr. 2386. Cours d'Hindoustan à l'École des langues orientales vivantes. Discours d'ouverture du 4 Déc. 1865. 8. [Par M. Garcin de Tassy]

Von dem Verleger, Herrn Didier in Paris:

37. Zu Nr. 2452. Revue archéologique. Nouvelle Série. 4e année. VIII—X. Août—Oct. 1863. — 5e année. III. IX—XII. Mars—Sept.—Déc. 1864. — 6e année. IV—XII. Avril—Déc. 1865. Paris. gr. 8.

Von der Verlagsbuchhandlung:

38. Zu Nr. 2763. Trübner's American and Oriental Literary Record. No. 10. London 1865. 4.

II. Anders Werka.

Von den Hinterlassenen Ét. Quatremère's:

2767. Notice sur M. Étienne Quatremère, par M. Barthélemy Saint-Hilaire. Paris 1861. fol. (50 Exx. zur Vertheilung an die Bibliothek und Mitglieder der D. M. G.)

Vom Britischen Museum:

2768. The Cuneiform Inscriptions of Western Asia, Vol. I. A Selection from

the historical inscriptions of Chaldaea, Assyria, and Babylonia, prepared for publication by *H. C. Rawlinson*, assisted by *Elihu Norris*. London 1861. Imp. fol.

Von den Curatoren der Universität Leyden:

2769. *Historia chalfutae Omari II, Jazuli III et Hichani, summa ex libro, cui titulus est: كتاب العمور، وحدثت في اخبار حقائق*, quam e codice Leyd. nunc primum edidit *M. J. de Goeje*. Lugd. Bat. 1865. 8.
2770. Homonymia inter nomina relativa, auctore Ibrahî-Kaisarâni, quae cum appendice Abu Musae Ispahanensis e codd. Leyd. et Berolin. edidit *P. de Jong*. Lugd. Bat. 1865. 8.

Von den Verlagsbuchhandlungen:

2771. *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Alterthumskunde*, herausgeg. von Prof. Dr. *R. Lepsius* unter Mitwirkung von Dr. *H. Brugsch*, Juli—December 1863. Jan.—Dec. 1864. Jan.—Dec. 1865. Leipzig, J. C. Hinrichs. 4.
2772. *Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim und einen grossen Theil des rabbinischen Schriftthums*. Von Rabb. Dr. *J. Levy*. 1. Lieferung. Leipzig, Baumgärtner's Buchhandlung, 1865. 4.

Von den Verfassern, Herausgebern und Redactoren:

2773. *Mémoire sur le Royaume de Mésène et de la Kharachne*, par *M. Reinaud*. Paris 1854. 8.
2774. *Mémoire sur le Péripète de la mer Érythrée et sur la navigation des mers orientales, au milieu du 3ème siècle de l'ère chrétienne*, par *M. Reinaud*. Paris 1854. 8.
2775. *A Contribution towards the Index to the Bibliography of the Indian philosophical Systems*. By *Fitzedward Hall*. Calcutta 1859. 8. (2 Exx.)
2776. *Brâhâ Josaâ*, indisch-javaansch Heldendicht, voor de uitgave bewerkt door *A. B. Cohen Stuart*. Uitgegeven door het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. 2 Theile. Batavia 1860. 4.
2777. *F. W. Newman* (University College, London), *New Arabic Literature in European type*. November, 1861. 8. (1 halber Bogen. 25 Exx.)
2778. *W. H. J. Bleek*, *Comparative Grammar of South African Languages*. Part I. Phonology. Cape Town 1862. 8.
2779. *Mnemosyne. Bibliotheca philologica Batava. Scripts. et colleg. J. Bake et C. G. Cobet*. Vol. XI. Pars IV. Novae Series Vol. II. Pars IV. Amsterdam 1862. 8.
2780. *Mirchoud's Berättelse om Askaniernas Konungast i Persien*. Lund 1863. 4. (Inaugurations-Programm von Prof. *C. J. Tornberg*.)
2781. *Ibn-el-Athîr's Berättelse om Arabernas Eröfring af Spanien*. Lund 1865. 4. (Promotions-Programm von Prof. *C. J. Tornberg*.)
2782. *G. Wolf*, *Julsutonen in Oesterreich*. Wien 1863. 8.
2783. *The Principles of Biology*. By *Herbert Spencer*. Number 8. April, 1863. London 1863. 8.
2784. *M. F. Woepcke*, *Passages relatifs à des sommations de séries de cubes, extraits de trois manuscrits arabes inédits de la Bibliothèque Impériale de Paris*. Rome 1864. 4.
2785. *M. F. Woepcke*, *Passages relatifs à des sommations de séries de cubes, extraits de deux manuscrits arabes inédits du British Museum de Londres*. Rome 1864. 4.
2786. *Khadâqut al Hisâb, ou Quintessence du calcul*, par *Bekâ-eddîn al Amouî*, traduit et annoté par *Aristide Merre*. 2ème édit. Rome 1864. 4.

2787. *Le Takhys d'Ibn Albannâ publié et traduit d'après un ms. inédit de la Bibliothèque Bodléienne par Aristide Marre.* Roue 1865. 4.
2788. *Lectures on the sources of the Nile.* By Dr. Charles T. Beke. London 1864. 8.
2789. *Jacob's Flight; or a Pilgrimage to Harran and thence in the Patriarch's Footsteps into the Promised Land. With Illustrations.* By Mrs. Beke. With an Introduction and a Map by Dr. Beke. London 1865. 8.
2790. *Edw. Hincks, On the Assyrio-Babylonian measures of time.* From the Transactions of the Roy. Irish Academy, Vol. XXIV. Read April 10th, 1865. Dublin 1865. 4.
2791. *Edw. Hincks, On the various years and months in use among the Egyptians.* From the Transactions of the Roy. Irish Academy, Vol. XXIV. Read June 26th, 1865. Dublin 1865. 4.
2792. *W. Wright, Contributions to the Apocryphal Literature of the New Testament, collected and edited from syriac Mss. in the British Museum, with an english translation and notes.* London 1865. 8.
2793. *The thirty-first Chapter of the Book entitled The Lamp that guides to Salvation, by Abu Nasr Yahyâ Ibn Harir al Takrîlî.* Edited by the late W. Cureton. (Mit Vorrede von W. Wright.) London 1865. 8.
2794. *Wiener numismatische Monatshefte.* Redigirt u. herausgeg. von Dr. G. A. Egger. 1. Bd. 1. Heft. Jullheft. Wien 1865. 8.
2795. *Lecture on an original speech of Zoroaster (Yasna 45.) with Remarks on his age.* By Martin Haug. Bombay 1865. 8.
2796. *Ueber die ästhetischen Prinzipien des Verstandes in Zusammenhang mit den allgemeinen Prinzipien der Kunst und des Schönen.* Von C. Hermann. Dresden 1865. 8.
2797. *Die geschichtlichen Bücher des A. T. Zwei historisch-kritische Untersuchungen von K. H. Graf.* Leipzig 1866. 8.
2798. *Chrestomathia aethiopica edita et glossario explanata ab A. Dillmann.* Lips. 1866. 8.

Von H. Jules Ganneau:

2799. *Revue de l'Instruction publique, de la littérature et des sciences en France et dans les pays étrangers.* 25e année. No. 22. 31 Août 1865. — No. 31. 2 Nov. 1865.

Von dem Unternehmungs-Comité in Wien:

2800. *Vorläufige Anzeige der zweiten Gesellschafts-Reise nach Jerusalem (zum Osterfeste 1866).*

Von Herrn Cassal Dr. Brugseh:

2801. *Aperçu de l'histoire d'Égypte depuis les temps les plus reculés jusqu'à la conquête musulmane, par Aug. Mariette-Bey.* Texte arabe. Caïre 1865. — Arab. Titel: كتاب تأريخ قدماء المصريين المسمى قناصه أهل العصر من خلاصة تأريخ مصر تأليف أوغسطس مارييت بك ناظر مصلحة الانتيقة خاتمة المصرية ترجمه بالعناية للديموية من اللغة الفرنسية الى العربية عبد الله أبو السعود المندى المترجم بقلم الترجمة بديوان المدارس المصرية طبعة اول بالمطبعة للديموية الكائنة بمولاي مصر المحمية سنة ١٢٨١

Von den Verfassern, Herausgebern und Uebersetzern:

2802. *J. Gildemeister*, Die evangelia in Arabicum & Simpliciter Syriaca translata. Romae 1805. 4.
 2803. Fünfzehn lithographische Blätter, meist fol. max., Zahlische Texte und Facsimile's, herausgegeben von Dr. *J. Estling*. (Proben.)
 2804. *R. Lepsius*, Die Alt-Aegyptische Elle und ihre Einteilung. Aus d. Abh. der kgl. Ak. d. Wiss. Berlin 1805. 4.
 2805. *W. Mutschardt*, Rügenwolf und Röggenhund. Beitrag zur germanischen Sittenkunde. Danzig 1865. 8.
 2806. *G. H. F. Nesselmann*, Zur Geographie der Thiernamen. (Königsberg 1855.) 8.
 2807. — — Ueber Altpreussische Ortsnamen. Königsberg (1848). 8.
 2808. — — Zur Kritik des Litauischen Volksliedes. Königsberg 1851. 8.
 2809. — — Erinnerungen an den Professor v. Böhlen. Königsberg 1852. 8.
 2810. — — Der Diwan des Schems eddin Muhammed Hafis aus Schiras. Im Auszuge übersetzt. Berlin 1865. 8.
 2811. *Alfr. von Kremer*, Ueber die sudarabische Sage. Leipzig 1866. gr. 8.

Von Herrn Dr. A. Bastian in Bremen:

2812. *A. Bastian*, Der Mensch in der Geschichte. Zur Begründung einer psychologischen Weltanschauung. Bd. 1—3. Leipzig 1860. 8.
 2813. *بداية المبتدى وعنده الاولادى* (Malalisch. — Herthold). St. Austin 1277 (1860). 8.
 2814. *چر مين مات* (Malalische Monatschrift.) Vol. 1. 2. October. No. 7. Singapore 1859. (302—400 8.) kl. 4 lithogr.
 2815. *كتاب قدمياتكن در بحال جنيس* u. s. w. (Encyclopädisches Schulbuch von Rev. *Keasbury*). Singapore 1855. kl. 4 lithogr. (Vgl. Wissenschaftl. Jahresbericht 1859—61. Nr. 407.)
 2816. Reports and Proceedings of the Committee of the Madras School of Industrial Arts. Madras 1853. 8.
 2817. The Book of Psalms, 1st edition 1000. Translated by *D. B. B.* (Siamisch). Bangkok 1860. 8.
 2818. Japanisch-chinesisches Hilfsbuch. (Holztafeldruck.) gr. 8.
 2819. Leben der Natur und der Menschen. (Japanisch mit vielen eingedruckten Holztafeln. — Holztafeldruck.) gr. 8.

Von Herrn Prof. Reddig in Hamburg:

2820. Ankündigung einer Grundstück-Auction, Singapore den 12. Nov. 1852 in englischer, tamilischer, malaiischer und chinesischer Sprache. Ein Blatt klein-fol. in Kupfer gestochen.¹⁾

1) Durch zufällig verspätete Ablieferung von Seiten der Commissions-Buchhandlung ist der grösste Theil der vorstehend verzeichneten Eingänge erst Ende 1865 und Anfang 1866 in die Hände der Bibliotheks-Verwaltung gekommen; daher hat über mehrere schon weit früher eingegangene Geschenke erst hier Empfangsbcheinigung gegeben werden können.

III. Handschriften, Münzen u. s. w.:

Von Herrn Prof. Dr. Reuss in Strassburg:

313. Ein Amulett in inegebrinisch-arabischer Schrift, in einem kleinen dreieckigen Leder-Etal.

Von Herrn Dr. A. Bastian in Bremen:

314. Japanisches Sanskrit-Täfelchen aus einem Kloster in Sangasaki. Palmblatt.

Von Herrn Dr. Friderich zu Buttenzorg auf Java (durch Herrn O. v. Below in Brieg):

315. Sechzehn Blätter (meist in grösstem Folio) mit sehr fein illuminierten Zeichnungen indischer Pflanzen, die eine besondere Bedeutung in der Kosmogonie, der alten Religion und der Poesie der Hindus und Javanen besitzen. Von A. Bernerker. Nebst beschreibendem Text.

Von Herrn Lehrer Lagemann in Halle:

316. Eine antike Silbermünze von Smyrna (?) mit dem Bilde eines Elephanten.

Von Fräulein Mary Porter aus Birmingham:

317. Eine neuere chinesische Bronzemünze.
318. Eine kleine viereckige chinesische Silbermünze, ebenfalls neu.

Von Herrn H. J. Playfair in Zanzibar:

319. a. b. Zwei Wädra a) geprägt im J. 177 d. H. (793/4) b) geprägt im J. 186 (802).

Nachrichten über Angelegenheiten der D. M. Gesellschaft.

Als ordentliche Mitglieder sind der Gesellschaft beigetreten:

für 1865:

669. Herr Dr. Cajetan Kossowicz, Prof. des Sanskrit an d. Kaiserl. Universität zu St. Petersburg.

für 1866:

670. Herr Dr. Krause, Gymnasiallehrer in Neisse.

671. „ Dr. Otto Loth, z. Z. in Heidelberg.

672. „ Professor Hermann Vamböry in Pesth.

673. „ Dr. Nicolai Nitzulescu aus Bukarest, z. Z. in Leipzig.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft das correspondirende Mitglied:

Herrn Dr. E. Röer in Braunschweig (17. März).

und die ordentlichen Mitglieder:

Herrn Dr. E. Meier, Prof. an d. Univ. zu Tübingen (d. 3. März).

„ H. Parrat in Brantrot, C. Bern (7. April).

„ Dr. H. Hupfeld, Prof. d. Theologie an d. Univ. zu Halle (24. April).

Personalveränderungen:

Herr Dr. M. J. de Goeje in Leiden, bisher Adjunctus interpretis legati Warneriani, ist zum ausserordentlichen Professor in der literarischen Facultät, und

Herr P. de Jong daselbst, bisher Lector des Türkischen und Persischen und ebenfalls Adjunctus interpretis legati Warneriani, zum Interpres legati Warneriani ernannt worden.

Bei Gelegenheit des am 16. Mai in Berlin festlich begangenen Jubiläums des Herrn Prof. Franz Bopp übersandte der geschäftsleitende Vorstand der D. M. G. dem Herrn Jubilär eine Votivtafel folgenden Inhalts:

DEM SCHÖPFER

DER VERGLEICHENDEN SPRACHWISSENSCHAFT

DEM MEISTER DER GESCHICHTLICHEN SPRACHFORSCHUNG

DEM LEHRER ZWEIER WELTTHEILE

FRANZ BOPP

WIDMET

AM FUNFZIGSTEN JAHRESTAGE

DER GRÜNDUNG SEINES UNSTERBLICHEN WERKES

DIE AUFRICHTIGSTEN UND DANKBARSTEN GLÜCKWÜNSCHE

DIE DEUTSCHE MORGENLÄNDISCHE GESELLSCHAFT.

HALLE UND LEIPZIG

D. XVI. MAI MDCCCLXVI.

Dr. FR. A. ARNOLD.

Dr. R. ANGER.

Dr. R. GOSCHE.

Dr. H. L. FLEISCHER.

Dr. A. F. POTT.

Dr. L. KREHL.

Wegen der Vertagung der diesjährigen allgemeinen Philologenversammlung zu Halle hat das Praesidium folgende Bekanntmachung veröffentlicht:

Im Angesicht der ersten Sorgen und Gefahren, welche gegenwärtig unser Vaterland in vollsten Maasse beschäftigen, hat unterzeichnetes Praesidium der diesjährigen 25. Versammlung Deutscher Philologen und Schulmänner sich überzeugt, dass die auf den Herbst in Halle beabsichtigte Zusammenkunft voraussichtlich in den ungünstigsten Zeitpunkt fallen würde. Wir haben daher als unabweisbar erachtet, die Versammlung auszusetzen und in Erwartung einer bessern Zukunft zu vertagen.

Halle, d. 16. Mai 1866.

Praesidium der 25. Versammlung
Deutscher Philologen und Schulmänner.
Bernhardy, Bergk, Kramer.

Indem der geschäftsleitende Vorstand der D. M. Gesellschaft die Mitglieder derselben von der beschlossenen Vertagung der allgemeinen Philologenversammlung in Kenntnis setzt, weist er auf den in der Generalversammlung zu Frankfurt a. M. gefassten Beschluss (vgl. Ztschr. Bd. XVI, S. 317) hin: „dass bei einem Ausfalle der allgemeinen Versammlung die Mitglieder der D. M. G. am letzten Dienstage des September in Halle zusammenkommen.“

Verzeichniss der bis zum 30. Juni 1866 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w. ¹⁾

(Vgl. S. XVII—XXIV.)

I. Fortsetzungen.

Von der Asiatischen Gesellschaft von Grossbritannien u. Irland:

1. Zu Nr. 29. The Journal of the Roy. Asiatic Society of Great Britain and Ireland. New Series. Vol. II. Part I. London 1866. 8.

Von der Deutschen morgenländischen Gesellschaft:

2. Zu Nr. 155. a. Zeitschrift der D. M. G. Bd. XX. H. I. Leipzig 1866. 8.

Von d. Herausgeber:

3. Zu Nr. 199. Kochbe Jizchak. Herausg. von M. E. Stern. Heft 33. Wien, 1866. 8.

Von der Amerikanischen morgenländischen Gesellschaft:

4. Zu Nr. 203. Journal of the American Oriental Society. Eighth Vol. Number II. New Haven 1866. 8.

Von der Königl. Gesellschaft d. Wissensch. in Göttingen:

5. Zu Nr. 239. a. Göttinger gelehrte Anzeigen. Unter der Aufsicht der Königl. Gesellsch. d. Wissensch. 1865. Bd. I. und II.
b. Nachrichten von der Königl. Gesellsch. d. Wissensch. und der Georg-Augusts-Universität aus dem J. 1865. Göttingen 1865. 8.

Von der Kaiserl. Akademie d. Wissensch. in Wien:

6. Zu Nr. 294. Sitzungsberichte der kaiserl. Akademie d. Wissensch. Philos.-histor. Classe. Bd. XLIX. H. 1—3. 1865, Jänner—März. Bd. I. H. 1—4. April—Juli. Wien. 8.
7. Zu Nr. 295. Archiv für Kunde österreich. Geschichte-Quellen. 33. Bd. I. u. 2. Hälfte. 34. Bd. I. u. 2. Hälfte. Wien 1865. 8.

Von der Königl. Geograph. Gesellschaft in London:

8. Zu Nr. 609. Proceedings of the Roy. Geographical Society. Vol. X. no. III. London (1866) 8.

Von der Königl. Preuss. Akademie der Wissensch.:

9. Zu Nr. 641. Philologische und historische Abhandlungen der K. Preuss. Akad. d. Wissensch. zu Berlin. Aus dem J. 1864. Berlin 1865. 4.
10. Zu Nr. 642. Monatsberichte der Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Aus d. J. 1865. Mit 11 Tafeln. Berlin, 1866. 8.
Monatsbericht der K. Preuss. Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Januar, März, April. Mit 2 Taff. Berlin, 1866. 8.

1) Die geehrten Zusender, soweit sie Mitglieder der D. M. G. sind, werden ersucht, die Aufführung ihrer Geschenke in diesem fortlaufenden Verzeichnisse zugleich als den von der Bibliothek ausgestellten Empfangschein zu betrachten.
Die Bibliotheksverwaltung der D. M. G.
Prof. Gutsch, Prof. Fleischer.

Von der Asiatischen Zweiggesellschaft in Bombay:

11. Zu Nr. 937. *The Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society.* 1861—62, 1862—63. Bombay 1865.

Von der Asiatischen Gesellschaft von Bangalen:

12. Zu Nr. 1044. *Journal of the Asiatic Society of Bengal.* Part I. no. 4. 1865. Part II. no. 4. 1865. Calcutta. 8.

Von der Geographischen Gesellschaft in Paris:

13. Zu Nr. 1521. *Bulletin de la Société de Géographie.* Juillet et Août, Octobre, Novembre, Décembre 1865. Janvier, Fév.-Mars, Avril, 1866. Paris. 8.

Von dem Königl. Institut für die Sprach-, Land- und Völkerkunde von Niederländisch-Indien:

14. Zu Nr. 1674. *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde van Nederlandsch-Indië.* Deel 1. Volgreeks. Eerste Deel. 1e Stuk. 's Gravenhage. 1866. 8.

Von der D. M. G.:

15. Zu Nr. 1867. *Abhandlungen für d. Kunde d. Morgenlandes.* Herausg. von der DMG.

B. I. Nr. 4. *Ueber das Çantroujaya Māhātmyam.* Ein Beitrag zur Geschichte der Jaina. Von A. Weber.

Nr. 5. *Ueber das Verhältniß des Textes der drei syrischen Briefe des Ignatius zu den übrigen Recensionen der Ignatianischen Literatur.* Von R. A. Lipsius.

B. II. Nr. 2. *Die Gāthā's des Zarathustra.* Herausg. u. s. w. von M. Haug. 2 Abth.

Nr. 3. *Die Krone der Lebensbeschreibungen von Kāsim Ibn Kutubmagā.* Herausg. v. G. Flügel.

Nr. 4. *Die grammatischen Schulen der Araber.* Von G. Flügel. Erste Abth.

Nr. 5. *Kathā Sarit Sāgara.* Die Märchenammlung des Somadeva. B. VI—VIII. Herausg. von Herrn. Brockhaus.

B. III. Nr. 1. 2. *Sao-schu, Schu-king, Schi-king* in Mandschuischer Uebersetzung mit einem Mandschu-Deutschen Wörterbuch, herausg. von H. C. von der Gabelentz.

Nr. 3. *Die Post- und Reiserrouten des Orients.* Mit 16 Karten. von A. Sprenger.

Nr. 4. *Indische Hausregeln.* Sanskrit und Deutsch, herausg. von A. F. Stenzler. I. Āyurāyama. 1. Heft. Text. 1864. 8.

B. IV. Nr. 2. *Çantanara's Philoetra.* hg. v. F. Kielhorn. 1866.

Nr. 3. *Ueber die jüdische Angelologie und Dämonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsenat.* Von Alex. Kohut. 1866. 8.

Nr. 4. *Die Grabinschrift des sidonischen Königs Eschmun-özer.* Uebers. u. erklärt von Ernst Meier. Mit 2 Kpfr. 1866. 8.

Von der D. M. G. durch Subscription:

16. Zu Nr. 1935. *Hadīth al-ahbār.* (Beirut Journal in arab. Sprache.) No. 387—401.

Von der Königl. Bayerischen Akademie d. Wissensch.:

17. Zu Nr. 2327. *Sitzungsberichte der königl. bayerischen Akademie d. Wissenschaften zu München.* 1865. II. Heft 1. 2. 3. 4. München 1865. 8.

Vom East-India Office in London:

18. Zu Nr. 2425. *Results of a scientific mission to India and High Asia etc.* by Hermann, Adolphe and Robert de Schlagintweit. Vol. IV. Leipzig, 1866. 4. Mit Atlas. Imper.-fol.

Von dem Verleger, Herrn Dittler in Paris:

19. Zu Nr. 2452. *Revue archéologique. Nouvelle série. Tome III. Janvier, Février, Mars. 1866. Paris. gr. 8.*

Von der D. M. G. durch Subscription:

20. Zu Nr. 2831. *Zeuker, Jul. Th., Dictionnaire turc-arabe-persan. Türkisch-arabisch-persisches Handwörterbuch. H. 9. Leipzig 1866. fol. (20 Ex.)*

Von der Verlagsbuchhandlung J. C. Hinrichs:

21. Zu Nr. 2771. *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Alterthumskunde, herausg. von Prof. Dr. R. Lepsius unter Mitwirkung von Dr. H. Brugsch. Jan. bis Mai 1866. Leipzig. 4.*

Von Baumgärtner's Verlagsbuchhandlung:

22. Zu Nr. 2772. *Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim und einen grossen Theil des rabbinischen Schriftthums. Von Rabl. Dr. J. Levy. 2. 3. Lieferung. Leipzig 1866. 4.*

Von Herrn Jules Ganneau in Paris:

23. Zu Nr. 2799. *Revue de l'instruction publique, de la littérature et des sciences en France etc. 26e année. No. 6. 10 Mai. 1866. fol.*
 24. Zu Nr. 2804. *Zweiter Nachtrag zu der Abhandlung über die altägyptische Elia. Von R. Lepsius. (Berlin, 1866.) 4. Mit 1 Taf.*

II. Andere Werke.

Von den Redactionen:

2821. *L'Économiste français, Jeudi 4 Janv. 1866. No. 153. 3e année. 3e série.*
 2822. *L'Analyse, Compte rendu mensuel des institutions scientifiques, littéraires, artistiques, agricoles et industrielles, par le Cte Achmet d'Héricourt. (Prospect and Subscription-formular.)*

Von Prof. Flügel:

2823. *Dresdner Journal, 1866, No. 52—55 (enthaltend einen Aufsatz von Prof. Flügel: „Die Deutsche morgenländische Gesellschaft zu Halle und Leipzig in den Jahren 1862 bis 1866.“ Vgl. Nr. 2403.)*

Von den Verfassern, Uebersetzern und Herausgebern:

2824. *Die Märcen des Süddhi-Kür. Kalmükischer Text mit deutscher Uebersetzung und einem kalmükisch-deutschen Wörterbuch. Herausgegeben von B. Jülg. Gedruckt mit Unterstützung der Kaiserl. Akademie d. Wissenschaft in Wien. Leipzig 1866. 4. (Vgl. Nr. 2374.)*
 2825. *Mémoires de l'Académie Impériale des sciences de St.-Petersbourg, VIIe Série, Tome IX, No. 7 et dernier. — Achtzehn hebräische Grabchriften aus der Krim. Ein Beitrag zur biblischen Chronologie, semitischen Pagiographie und alten Ethnographie. Von D. Chicolson. Mit 9 Tafeln. St. Petersburg 1865. gr. 4.*
 2826. *Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel, herausgegeben und in Abhandlungen erläutert von Dr. C. P. Caspari. I. Universitätsprogr. Christiania 1866. 8.*
 2827. *Decem Sendavestas Excerpta, latine vertit, sententiarum explicationem et criticos commentarios adiecit, textum archetypum ad Westergaardii, Spiegelii aliorumque lucubrationes recensuit Dr. Cajetanus Kossovitz. Parisii, 1865.*
 2828. *Cautici canticorum Salomonii poematum formam effingere studuit — Erv. Ferd. Frédrich. Königsberg 1865.*

2829. Das sogenannte hohe Lied Salomons oder vielmehr das pathetische Dramatikon „Salomit“ parallelistisch aus dem Hebräischen ins Deutsche übersetzt von Dr. E. F. Friedrich. Königsberg 1866.
2830. Skat-Tarif. Anleitung zur Erlernung des Matadors aller Kartenspiele, des Königsberger Skat's, zwischen zwei, drei und vier Personen. Herausgegeben von Dr. E. F. Friedrich, im Auftrage des Königsberger Skat-Clubs. Leipzig 1866.
2831. La Bhagavad-Gita. Étude de philosophie indienne. (Par C. Schohel. Paris, Sept. 1861.) 8.
2832. Les Prolegomènes d'Ibn Khaldoun traduits en français et commentés par M. de Slane. 1e Partie, Paris 1863. 2e Partie, Paris 1865. 4.
2833. Notice sur deux fragments d'un Pentateuque hébreu-samaritain, rapportés de la Palestine par M. le Sénateur de Sauley, par l'Abbé J.-L.-L. Barges. Paris 1865. 8.
2834. Karte des Pontus Euxinus. Beilage zu *Thomae: Der Periplus des Pontus Euxinus*. (Denkschriften d. k. Bayer. Akad. d. Wissensch. 1. Cl. X. B. I. Abth.)
2835. Ibn Mälik's Lamiyat al-af'äl mit Badraddin's Commentar. Revidirte Textausgabe von Dr. W. Volck. Leipzig 1866. kl. 4.

Von der D. M. G.:

2836. 8. Ephraemi Syri Carmina Nisibena additis Prolegomenis et Supplemento Lexicorum Syriacorum primus edidit, vertit, explicavit Dr. Gust. Hückel. Lipsiae 1866. [Zum Theil auf Kosten der D. M. G. gedruckt.] (30 Exc.)
2837. Jacut's Geographisches Wörterbuch aus den Handschriften zu Berlin, St. Petersburg und Paris auf Kosten der Deutschen morgenländischen Gesellschaft herausgegeben von Ferd. Wüstenfeld. 1r Bd. 1—6. 1e Hälfte. Bog. 1—60. Leipzig 1866.

Von S. Rohelt Mahtab Caud Bahadur, Herrscher von Burdwan:

2838. Mahābhārataṃ (I. Adī-parva. II. Sabhā-Parva.) Vardhamāna Burīwān) Çaka 1784 (=1862 n. Chr.). 2 Bände. 4. [Bd. I. Sanskrit-Text in bengalischer Schrift. Bd. II. Bengalische Uebersetzung.]

Von den Verfassern, Uebersetzern und Herausgebern:

2839. Atmabodha ou de la connaissance de l'esprit. Version commentée du poème védantique de Çaṅkara Āchārya, par Félix Nève. (Extr. du Journal asiatique.) Paris 1866. 8.
2840. Beiträge zur Geschichte der westlichen Araber herausgegeben von Marcus Joseph Müller. 1. Heft. München 1866. 8.
2841. De Judaeorum apud Romanos conditione diss. inaug. scr. Jos. Goldschmidt. Halle 1866. 8.
2842. Neue zweckmässige Lehrweise der Lateinischen Sprache ... von Dr. K. Widmann. 1es Heft. München 1866. 8.
2843. Die Völker des östlichen Asien. Studien und Reisen von Dr. Adolf Bastien. Bd. 1: Geschichte der Indochinesen. Bd. 2: Reisen in Birma in den Jahren 1861—62. Leipzig 1866. gr. 8.

Von der Académie d'Archéologie de Belgique:

2844. Congrès archéologique international. (Einladungsschrift.) Anvers 1866. gr. 4.

Von der Deutschen morgenländischen Gesellschaft:

2845. Vorrtafel der D. M. G. zum Jubiläum von Franz Bopp am 16. Mai 1866. 1 Bl. fol.

Von der Direction der k. bayer. Hof- und Staatsbibliothek in München:

2846. Die arabischen Hss. der k. Hof- und Staatsbibl. in München beschrieben von *Joseph Anwer*. München 1866. gr. 8.
 2847. Die persischen Hss. der k. Hof- und Staatsbibl. in München beschr. von *Joseph Anwer*. München 1866. gr. 8.

Von Herrn Dr. Adolf Bastian in Bremen:

2848. Dreißig Hefte chinesischer Drucks. gr. 8., historischen, beschreibenden und anderen näher zu bestimmenden Inhalts.

Von Herrn J. Muir:

- 2849 a. b. Royal Asiatic Society of Great-Britain and Ireland. a) Miscellaneous Hymns from the Rig and Atharva Vedas. By *J. Muir Esq.* 8.
 b) Contributions to a knowledge of the Vedic Theology and Mythology. No. II. By *J. Muir Esq.* 8.

III. Handschriften u. z. w.

Von Herrn Prof. Dr. Rodoloh in Hamburg:

329. Bruchstück einer japanischen Hs., 7 Doppelblätter querschmalfol.

Nachrichten über Angelegenheiten der D. M. Gesellschaft.

Zu correspondirenden Mitgliedern wurden ernannt:

Herr Dr. *Otto Blas*, Königl. Preuss. Consul in Serajewo (Bosnien).

„ Major *William Nassau Lees*, L. L. D. Secretär des College of Fort William in Calcutta.

Als ordentliche Mitglieder sind der Gesellschaft beigetreten:

674. Herr Reverd. D. Overbeek in Reading (England).

675. „ Dr. J. C. Mitterrutzner, Dr. theol., Kapitular des Lateran. Chorbrennstifts Novatist, Prof. am k. k. Obergymnasium zu Brixen (Tirol).

Durch den Tod verlor die Gesellschaft das Vorstandsmitglied:

Herr Prof. Dr. *Rudolph Anger*, gestorben in Bad Elster d. 10. Oct. 1866.

Personalveränderungen:

Herr Prof. Dr. *Köhler* in Jena, jetzt: ordentlicher Professor der Theologie in Bonn.

„ Prof. Dr. *Schlottmann* in Bonn, jetzt: ord. Prof. d. Theologie in Halle.

„ Prof. Dr. *Schmidt* in Meissen, jetzt: ausserordentl. Prof. der Theologie in Leipzig.

Verzeichniß der bis zum 30. Sept. 1866 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.¹⁾

(Vgl. S. XXVIII—XXXII.)

I. Fortsetzungen.

Von der Kais. Russ. Akad. d. Wissensch. zu St. Petersburg:

1. Zu Nr. 9. Bulletin de l'Académie Impériale des sciences de St. Pétersbourg. Tom. IX, No. 1. 2. 3. 4 et dernier. gr. 4.

Von der Deutschen morgenländischen Gesellschaft:

2. Zu Nr. 155. Zeitschrift der D. M. G. Bd. XX, H. 2 u. 3. Leipzig 1866. 8.

Von der Kön. Bayer. Akad. d. Wiss. zu München:

3. Zu Nr. 183. Abhandlungen der philos.-philol. Cl. der k. bayer. Akad. d. Wiss. 10. Bd. 3te Abth. (In d. Reihe der Denkschriften der XXXIX. Bd.) München 1866. — 11. Bd. 1ste Abth. (In d. R. d. Denkschr. d. XLII. Bd.) München 1866. 4.

Von der Asiatischen Gesellschaft von Bengalen:

4. Zu Nr. 593 u. 594. Bibliotheca Indica. No. 209—211. Calc. 1865. — New Series. No. 65. Calc. 1865. 67 (doppelt) Calc. 1864. 68—85. Calc. 1865. 8.

Von der Königl. Geograph. Gesellschaft zu London:

5. Zu Nr. 609. a. The Journal of the Roy. Geographical Society. Vol. 35. London. 1865. 8.
b. Proceedings of the R. Geographical Society. Vol. X. no. IV. (July 14th, 1865). c. Vol. X. no. V. Address at the anniversary meeting of the R. Geogr. Soc. 28th May 1866. London. 1865. 8.

Von der Königl. Preuss. Akademie der Wissensch. zu Berlin:

6. Zu Nr. 632. Monatsberichte der Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Jahr. 1866. Mai 1866. Berlin, 1866. 8.

Von den Curatoren der Universität Leiden:

7. Zu Nr. 831. Catalogus cod. orr. bibliothecae Academiae Lugduno-Batavae, auctoribus P. de Jong et M. J. de Goeje. Vol. IV. Lugd. Bat. 1866. 8.

Von der Asiatischen Gesellschaft von Bengalen:

8. Zu Nr. 1044. a. Journal of the Asiatic Society of Bengal. Part I. no. I. Part II. no. 1. Calc. 1866. 8.
b. Proceedings of the Asiatic Society of Bengal. No. 1—XI (sic) 1865 (Jan.—Dec.), mit Titel, Index und Appendix. 1—III. 1866 (Jan.—March.) Calc. 8.

1) Die geehrten Zusender werden ersucht, die Anführung ihrer Geschenke in diesem fortlaufenden Verzeichnisse zugleich als den von der Bibliothek ausgestellten Empfangsschein an betrachten.

Die Bibliotheksverwaltung der D. M. G.
Prof. Gosche, Prof. Fleischer.

Von der Smithsonian Institution:

9. Zu Nr. 1101. a. Annual Report of the Board of Regents of the Smithsonian Institution, for the year 1864. Washington 1865. 8.

Von der Geographischen Gesellschaft in Paris:

10. Zu Nr. 1521. Bulletin de la Société de Géographie. Mai, Juin, Juillet. 1866. Paris. 8.

Von dem Königl. Institut für die Sprach-, Land- und Völkerkunde von Niederländisch-Indien:

11. Zu Nr. 1674. Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde van Nederlandsch-Indië. Derde Volgreeks. Le Deel, 2e Stuk. 1866. 8.

Von der D. M. G. durch Subscription.

12. Zu Nr. 1935. Hadik al-ahbâr. (Beirut. Journal in arab. Sprache.) No. 402—408. 410—412. 413. 414 (doppelt) 416 (doppelt) 418. 419. 421 (doppelt) 422—424.

Von der Königl. Bayer. Akad. d. Wissensch. zu München:

13. Zu Nr. 2327. Sitzungsberichte der kön. bayer. Akad. d. Wiss. zu München. 1866. I. Heft 1. 2. München 1866. 8.

Von dem Verleger, Herrn Dider in Paris:

14. Zu Nr. 2452. Revue archéologique. Nouvelle série. 7e année. V. Mai. 1866. Paris. gr. 8.

Von der Verlagsbuchhandlung J. C. Hinrichs:

51. Zu Nr. 2771. Zeitschrift für ägyptische Sprache und Alterthumskunde, herausg. von Prof. Dr. R. Lepsius unter Mitwirkung von Dr. H. Brugsch. Juli—Sept. 1866. Leipzig. 4.

Von Herrn J. Muir:

16. Zu Nr. 2849. e. d. Royal Asiatic Society of Great-Britain and Ireland.
c) On the interpretation of the Veda. By J. Muir Esq. 8.
d) On the relations of the priests to the other classes of Indian Society in the Vedic Age. By J. Muir Esq. 8.

II. Andere Werke.

Von der K. Bayer. Akad. d. Wiss. zu München:

2750. Beiträge zur Geschichte der westlichen Araber, hrsg. von M. J. Müller. I. Heft. München 1866. 8.
2851. Die Gottesurtheile der Indier. Rede gehalten in der öffentl. Sitzung der königl. Akad. der Wiss. am 28. März 1866 zur Erinnerung an das 107. Stiftungstage von Emil Schlagintweit. München 1871. 4.

Von der Kaiserl. Russischen Geographischen Gesellschaft:

2852. Izvestia Imperatorskago Russkago Geografeskago Obščestwa. Tom I. No. 1—12. St. Petersburg 1865. No. 13. 1866. Tom II. No. 1—3. 1866. gr. 8.
2853. Zapiski Sibirskago Otdjela Imperatorskago Russkago Geografeskago Obščestwa. Knizka VIII. Irkutsk 1865. gr. 8.

Von der Redaction der Revue Orientale et Américaine:

2854. La Civilisation. Journal ethnographique des deux-mondes. 1e année. No. 3. 1. Juillet 1866. No. 5. 29. Juillet 1866. kl. fol. (Versailles).

Von den Verfassern und Herausgebern:

2855. Neue exegetisch-kritische Aehrenlese zum A. T. von Friedrich Böttcher,

- 1., 2. u. 3. Abth.; die 2. u. 3. Abth. nach dem Tode des Vfs. hrsggeg. von *Ferd. Mühlau*. Leipzig 1863—5. 8.
2856. Ausführliches Lehrbuch der hebräischen Sprache von *Friedrich Böttcher*, nach dem Tode des Vfs. hrsggeg. und mit ausführlichen Registern versehen von *Ferd. Mühlau*. 1. Bd. 1. Hälfte. Leipzig 1866. Lex.-8.
2857. Essai sur Moïse de Khoren, historien arménien du Ve siècle de l'ère du Christ, et analyse succincte de son ouvrage sur l'histoire d'Arménie, accompagnée de notes et commentaires et suivi d'un précis géographique, par *C. E. Beaud*. Paris 1866. 8.
2858. Om Dandserhaage af *C. A. Holmboe*. Saerligt aftrykt af Vid.-Selskab. Forhandlinger for 1864. 8.

Durch Subscription:

2859. The Pandit. A monthly Journal, of the Benares College, devoted to Sanskrit Literature. Vol. I. No. 1. (June 1, 1866) 2. (July 2.) Benares, kl. fol.
(Die Verleger E. J. Lazarus & Co. in Benares haben ausserdem die erste Nummer dieses Journals der Bibl. der Gesellschaft als Geschenk zugesendet.)

Von den Verfassern und Herausgebern:

2860. Étude sur les Druses. Par M. le Baron *Henri Aucapitaine*. Extr. des Nouv. Annales des voyages. Paris 1862 gr. 8.
2861. Oñum Norvicense sive Tentamen de reliquiis Aquilae, Symmachi, Theodotii et Hagana syriaca in graecam convertendis conscripsit *Fréd. Field*. Oxonii 1864. 4.
2862. Proposals for publishing by subscription Origenis Hexaplorum quae supersunt . . . concinnavit etc. *Fr. Field*. (1864.) 4. nebst Specimen Page in kl. fol.
2863. Christian Donatilis liiaufische Dichtungen von Schleicher. Angewandt von *G. H. F. Nesselmann*. (Aus der Altpreuuss. Monatsschrift Bd. III. Heft 5. — 1866.) 8.
2864. *Ganneau, Charles*, Lettre à M. Mohl sur un passage du Kitab el-Fihrist relatif au Pehlvi et au Ruzvarreh. Avec quelques observations sur le même sujet par M. Derenbourg. Paris, 1866. 8.
2865. Il libro del Cohélet volgarmente detto Ecclesiasta, tradotta . . . con introduzione critica e note di *David Castelli*. Pisa, 1866. 8.

Aus dem Nachlasse des H. Staatsrath F. Soret (in Folge letztwilliger Verfügung):

2866. *Soret, F.*, Lettre sur quelques monnaies des califes. (Tirée de la Bibl. univ. de Genève. Juillet 1840. 8.)
2867. — — Lettre à M. *Justus Olshausen* sur quelques médailles nouvelles au type sassanide. Genève, s. s. 8.
2868. — — Trois lettres sur des monnaies uniques, rares ou inédites, du Musée de Genève. Genève, 1841. 8.
2869. — — Lettre à M. *François Duval* sur quelques monnaies orientales inédites trouvées à Bokhara. (Genève, 1843.) 8.
2870. — — Lettre à M. de *Kochus* sur quelques monnaies orientales inédites. (St. Pétersbourg, 1846.) 8.
2871. — — Lettre à M. de *Frachin* sur les exemplaires inédits de la collection des monnaies orientales de M. Soret. St. Pétersbourg, 1851. 8.
2872. — — Lettre à M. *Heur Meyer* sur quelques monnaies arabes trouvées à Mendon. (Genève, 1854.)
2873. — — Lettre à M. *Savéolief*. Bruxelles, 1854.

2874. *Soret, F.*, Lettre à M. *Leleux* sur quelques médailles orientales inédites et offrant des types inédits. Bruxelles, 1854. 8.
 2875. — — Lettre à M. *Victor Langlois* sur quelques monnaies musulmanes trouvées par lui en Cilicie. Paris, 1854. 8.
 2876. *Torberg, C. J.*, Lettre à M. *Fr. Soret* sur un dirhem remarquable du cabinet royal de Stockholm. Paris 1855. 8.
 2877. *Soret, F.*, Lettre à M. *C. J. Torberg* sur quelques monnaies des dynasties Alides. (Genève, 1856.) 8.
 2878. — — Lettre à M. *de Dorn*. Bruxelles, 1856. 8.
 2879. — — Lettre à M. *de Bartholomae*. 1. 2. Paris. Bruxelles, 1858. 8.
 2880. *Torberg, E. J.*, Sur un dirhem Kakwehide inédit, de la collection de M. *Soret*. Bruxelles, 1858. 8.
 2881. *Soret, F.*, Lettre à M. *de Bartholomae* sur des monnaies koufiques inédites rapportées de Perse. Bruxelles, 1859. 8.
 2882. Lettre du général *de Bartholomae* à M. *F. Soret* sur des monnaies koufiques trouvées à Téhéran. Bruxelles, 1859. 8.
 2883. *Soret, F.*, Lettre à M. *de Gilles* sur quelques monnaies inédites de l'Adherbaidjan. (1860.) 8.
 2884. — — Lettre à M. *de Kosikowsky* sur un essai de classification des monnaies Djondjides. Bruxelles, 1860. 8.
 2885. *Sauvage, H.*, La plus ancienne monnaie arabe d'Abdai-Malek. Bruxelles, 1860. 8.
 2886. *Lacaze, H.*, Monnaie arabe au type Visigoth. (Paris, 1860.) 8.
 2887. Seconde lettre de M. le Général *J. de Bartholomae* à M. *F. Soret* sur des monnaies koufiques inédites. Bruxelles, 1861. 8.
 2888. Lettre du Prince *Al. Gagarine* à M. *F. Soret* sur quelques monnaies orientales inédites de sa collection. Bruxelles, 1862. 8.
 2889. Lettre de M. *Henri Sauvage* à M. *F. Soret* sur quelques dinars inédits des Seljoukides de Perse. Bruxelles, 1862. 8.
 2890. *Soret, Fr.*, Lettre à M. *H. Brockhaus* sur quelques monnaies Houlagouides. Leipzig, 1862. 8.
 2891. Troisième lettre de M. *J. de Bartholomae* à M. *F. Soret* sur des monnaies koufiques inédites trouvées en Géorgie. Bruxelles, 1862. 8.
 2892. *Soret, F.*, Lettre à M. *H. Brockhaus* sur une publication du Prof. *Erdmann*. (Genève, 1863.) 8.
 2893. Quatrième lettre de M. *J. de Bartholomae* à M. *F. Soret* sur des monnaies orientales inédites. Bruxelles, 1864. 8.
 2894. a, b, c. *Soret, F.*, Lettre (1—3ème) à M. *Rosier Chalan* sur les éléments de la numismatique musulmane. Bruxelles, 1864—65. 8.
- Von der Direction der Kais. öffentl. Bibliothek zu Paris:
2895. Manuscrits orientaux. Catalogues des manuscrits hébreux et samaritains de la Bibliothèque impériale. (Paris, 1866.)

Verzeichniss der gegenwärtigen Mitglieder der Deutschen morgenländischen Gesellschaft in alphabetischer Ordnung.

I.

Ehrenmitglieder.

- Herr Dr. H. von Dorn Exc., kais. russ. wirklicher Staatsrath u. Akademiker in St. Petersburg.
- B. H. Hodgson Esq., B. C. S. in the Rangers near Dursley (Gloucestershire).
 - Stanisł. Julien, Mitgl. d. Inst. und des Vorstandes der asiat. Gesellschaft u. Prof. v. Chines. in Paris.
 - Herzog de Luyves, Mitglied des Instituts in Paris.
 - Dr. J. Mehl, Mitgl. d. Instit. u. Secretär d. asiat. Gesellschaft in Paris.
 - J. Muir Esq., B. C. L., late of the Civil Bengal Service, in Edinburgh.
 - A. Peyron, Prof. d. morgenl. Sprachen in Turin.
 - Baron Prokesch von Osten Exc., k. k. österr. Feldmarschall-Lieutenant und Intendant bei der Hohen Pforte, in Constantinopel.
 - Reinand, Mitgl. d. Instit., Präsident d. asiat. Gesellschaft u. Prof. d. Arab. in Paris.
 - Baron Mac Guckin de Slane, Mitglied des Instituts in Paris.
 - Subhi Bey Exc., kais. osman. Reichsrath, früher Minister der frommen Stiftungen, in Constantinopel.

II.

Correspondirende Mitglieder.

- Herr Francis Ainsworth, Ehren-Secretär der syrisch-ägyptischen Gesellschaft in London.
- Bābā Rajendra Lāla Mitra in Calcutta.
 - Dr. Jac. Berggren, Probst u. Pfarrer zu Söderköping und Skallvik in Schweden.
 - Dr. O. Biau, königl. preuss. Consul in Serajewo in Bosnien.
 - P. Butta, kais. franz. Generalkonsul in Tripoli di Barbaria.
 - Cerniti, kön. sardin. Consul in Larnaka auf Cypern.
 - Nic. von Chanikof Exc., kais. russ. wirklicher Staatsrath in St. Petersburg, d. Z. in Paris.
 - R. v. Frähn, kais. russ. Consul in Ancona.
 - Dr. J. M. E. Guizwaldt, Bibliothekar an d. Univ. in Kasan.
 - Iyvara Candra Vidyāsagara in Calcutta.
 - Dr. J. L. Krapf, Missionar in Koronth bei Zuffernhausen (Württemberg).
 - E. W. Lane, Privatgelehrter in Werthing, Sussex in England.
 - Major William Nassau Lees, L. L. D., Secretär des College of Fort William in Calcutta.
 - Dr. Lieder, Missionar in Kairo.

- Herr Dr. A. D. Mordtmann, Mitglied des kais. türkischen Handels-Rathes in Constantinopel.
- E. Netscher, Resident in Rionw, holländisches Indien.
 - Edwin Norris, Ph. D., Honor. Secr. R. A. S. in London.
 - J. Perkins, Missionar in Urmia.
 - Dr. A. Perren in Paris.
 - Colonel Lieutenant Pinyfair, Her Majesty's Political Resident in Zanzibar.
 - Rāja Rādhākānta Deva Behādur in Calcutta.
- Sir H. C. Rawlinson, Major-General, früher englischer Gesandter in Teheran, jetzt in London.
- Herr Dr. G. Rosen, kön. preuss. Consul u. Hanzest. Vizeconsul in Jerusalem.
- Edward K. Salisbury, Präsident der American Oriental Society in New Haven, N.-Amerika.
 - W. G. Schaufflier, Missionar in Constantinopel.
 - Dr. Ph. Fr. von Siebold in Würzburg.
 - Dr. A. Sprenger, Prof. an d. Univ. Bern, in Wabern bei Bern.
 - G. K. Tybaldos, Bibliothekar in Athen.
 - Dr. Cornelius Van Dyck, Missionar in Beirut, d. Z. in New-York.
 - Dr. N. L. Westergaard, Prof. an d. Univ. in Kopenhagen.
 - Dr. J. Wilson, Missionar, Ehrenpräs. d. asiat. Gesellschaft in Bombay.

III.

Ordentliche Mitglieder 1).

- S. Grossherzogliche Hoheit Prinz Wilhelm von Baden (413).
- S. Hoheit Carl Anton, Fürst zu Hohenzollern-Sigmaringen (113).
- Herr Dr. Adler, Landenschatzler in Cassel (623).
- Dr. Aug. Ahlqvist in Helsingfors (589).
 - Dr. W. Ahlwardt, Professor an d. Univ. in Grolswald (578).
 - Dr. C. Andree, Consul der Republik Chile in Bremen (474).
 - Dr. F. A. Arnold, Prof. an d. Univ. u. Oberlehrer an der latein. Hauptschule in Halle (61).
 - G. W. Arras, Director der Handelsschule in Bautzen (494).
 - G. J. Azeoli, Prof. der vergleichenden Grammatik u. d. morgenländ. Sprachen an d. phil.-literar. Facultät in Mailand (339).
 - A. Anst, k. k. österr. Hof- und Reg.-Rath, Director d. Hof- u. Staats-Druckerei in Wien (249).
 - Dr. Siegmund Asserbach in Frankfurt a. M. (597).
 - Dr. S. Th. Aufrecht, Prof. des Sanskrit an der Univ. in Edinburgh (522).
 - Freiherr Alex. v. Bach, Excell., k. k. österr. Gesandter in Rom (636).
 - H. A. Barth, Prof. des Persischen an der k. k. orient. Akademie u. Hofconsul in k. k. Ministerium des Aussen in Wien (497).
 - Dr. A. Bastian in Bremen (560).
 - Dr. Gust. Baur, Hauptpastor an d. Jacobi-Kirche in Hamburg (288).
 - Dr. H. Beck, Cadetten-Gouverneur in Berlin (460).
 - Dr. W. F. Ad. Behrmann, Secretär an der königl. öffentl. Bibliothek in Dresden (290).

1) Die in Parenthese beigesezte Zahl ist die fortlaufende Nummer und bezieht sich auf die nach der Zeit des Beitritts der Gesellschaft geordnete Liste Bd. II, S. 505 ff., welche bei der Meldung der neu eintretenden Mitglieder in den Nachrichten fortgeführt wird.

- Herr Dr. Charles T. Beke in Bakesburn bei Canterbury (251).
 - Dr. Ferd. Benary, Prof. an d. Univ. in Berlin (140).
 - Dr. Theod. Benfey, Prof. an der Univ. in Göttingen (362).
 - R. L. Bensley, M. A., Hebrew Lecturer, Gonville and Caius College in Cambridge (489).
 - Adolphe Bérghé, kais. russ. Collegien-Rath, Präsident der kais. archäolog. Gesellschaft in Tiflis (637).
 - Dr. E. Bertheau, Hofrath u. Prof. d. morgenl. Spr. in Göttingen (12).
 - Dr. Blau Daji in Bombay (622).
 - Dr. Gust. Bickell, Privatdocent in Marburg (573).
 - Freiherr von Biedermann, königl. sächs. General-Major in Grossenhain (189).
 - John Birrell, A. M., in Drumeldrie, Schottland (489).
 - L. Bodenzimmer, Consistorial-Oberbibliothekar in Crefeld (493).
 - Dr. Eduard Böhl, Prof. d. Theol. in Wien (579).
 - Lie. Dr. Ed. Böhm, Docent d. Theol. an d. Univ. in Halle (361).
 - Dr. O. von Böhtlingk Ere., kais. russ. wirkl. Statthalter und Akademiker in St. Petersburg (131).
 - Dr. E. R. Th. Boeckke, Cand. theol. in Albrechtsburg bei Dresden (493).
 - Dr. Fr. Bollensen in Göttingen (133).
 - P. Johannes Bollig, Prof. d. Arab. an d. Sapienza und Scriptor an d. Vatican. Bibl. in Rom (658).
 - Dr. Fr. Böpp, Prof. d. morgenl. Spr. an d. Univ. in Berlin (45).
 - H. Bradshaw, M. A., Fellow of King's College in Cambridge (648).
 - M. Fredrik Brag, Adjunct an d. Univ. in Lund (441).
 - J. P. Bröck, Prof. der semit. Sprachen in Christiania (407).
 - Dr. Helur. Brockhaus, Buchhändler in Leipzig (312).
 - Dr. Herm. Brockhaus, Prof. der ostasiat. Sprachen in Leipzig (34).
 - Dr. H. Brugsch, k. preuss. Consul in Kairo (276).
 - Dr. C. A. Busch, Interpret der königl. preuss. Gesandtschaft in Constantinopel (598).
 - Captain Duncan Cameron, königl. grossbritt. Vice-Consul in Port (Teherkessen) (552).
 - Dr. C. P. Caspari, Prof. d. Theol. in Christiania (148).
 - D. Henriques de Castro Ms., Mitglied der königl. archäolog. Gesellschaft in Amsterdam (596).
 - Dr. D. A. Chwolson, Prof. d. hebr. Spr. u. Litteratur an der Univers. in St. Petersburg (292).
 - Timotheus Ciparin, griechisch-kathol. Domkanaler u. Prof. der morgenl. Sprachen in Blasendorf, Siebenbürgen (145).
 - Hyde Clarke, Mitglied der archäolog. Gesellschaft in Smyrna (601).
 - Albert Cohn, Président du Comité Consistorial in Paris (395).
 - Dr. Falk Cohn, Prediger in Cöthen (591).
 - Dr. Demetrios Comparetti, Prof. der griech. Sprache an der königl. Univers. in Pisa (615).
 - W. Cotlier, Professor in Strassburg (659).
 - Edward Byles Cowell, Principal of the Sanscrit College in Calcutta, d. Z. in London (410).
 - Dr. Georg Curtius, Prof. d. class. Philologie an d. Univ. in Leipzig (530).
 - Rev. Dr. Bunj. Davies, Prof. am Regent-Park-College in London (496).
 - Rev. John S. Dawes in London (526).
 - Dr. F. Delitzsch, Prof. der alttestam. Exegese in Erlangen (185).
 - Hartwig Derambourg in Paris (666).
 - Emanuel Deutsch, Custos am British Museum in London (544).
 - Dr. Ludw. Diestel, Prof. d. Theol. in Greifswald (481).
 - Dr. F. H. Dieterici, Prof. der arab. Litt. in Berlin (22).
 - Dr. Rud. Dietsch, Prof., Rector der K. Landesschule in Grimma (565).

- Herr Dr. A. Dillmann, Prof. der Theol. in Gießen (260).
 - Dr. Th. W. Dittenberger, Oberhofprediger u. Oberconsistorialrath in Weimar (89).
 - Dr. Otto Donner in Helsingfors (654).
 - Charles Mac Donall, Prof. in Belfast (433).
 - Dr. E. P. A. Dozy, Prof. d. Gesch. an d. Univ. in Leiden (103).
 - Dr. Theodor Drahser, Priester im Fürstenthum Sigmaringen, d. Z. in Rom (638).
 - Dr. L. Duncker, Prof. d. Theol. in Göttingen (105).
 - Alfred Eberhard, Stud. phil. in Berlin (688).
 - Dr. Georg Moritz Eberts, Privatdocent an d. Univ. in Jena (562).
 - Hermann Engländer, Lehrer und Erzieher in Wien (343).
 - Dr. von Erdmann, kais. russ. Statthalter in Gross-Neugorod (236).
 - Dr. Carl Hermann Eithö, in Tralan (Holstein) (641).
 - Dr. Julius Euting, Bibliothekar des evang. theol. Stifts in Tübingen (614).
 - Dr. H. von Ewald, Prof. in Göttingen (6).
 - Dr. Christ. Theod. Fieker, Katechet zu St. Petri in Leipzig (576).
 - Dr. B. Fischer, Rabbiner, d. Z. in Leipzig (586).
 - Dr. H. L. Fleischer, Prof. d. morgenl. Spr. in Leipzig (1).
 - Dr. G. Flügel, Prof. emerit. in Dresden (10).
 - Joseph Födes, Privatbeamter in Wien (520).
 - Dr. Z. Frankel, Oberrabbiner und Director des jüdisch-theologischen Seminars „Fränkische Stiftung“ in Breslau (225).
 - Dr. Siegfried Freund, Privatgelehrter in Görlitz (380).
 - R. H. Th. Friederich, holländisch-ostindischer Beamter in Batavia (379).
 - Dr. Julius Fürst, Professor in Leipzig (76).
 - Dr. H. C. von der Gabelentz Exc., geh. Rath in Altenburg (5).
 - H. G. C. von der Gabelentz in Dresden (582).
 - Dr. Charles Guiner in Oxford (631).
 - Gustave Garres in Paris (627).
 - Dr. Abr. Geiger, Rabbiner der Israel-Gemeinde in Frankfurt a. M. (495).
 - G. Geitlin, Prof. d. Exegese in Helsingfors (231).
 - Dr. J. Gildemeister, Prof. der morgenl. Spr. in Bonn (20).
 - D. M. J. de Goeje, Prof. in d. philos. Facultät in Leiden (609).
 - Comte Ad. de Gobineau, Premier Secrétaire d'Ambassade de France auf Château de Trye (Oise) (511).
 - Dr. A. J. Goldenblum, Lehrer am Gymnasium u. an der städtischen Handelsschule in Odessa (608).
 - Heinr. Goldmann, Secretär in Berlin (663).
 - Dr. A. M. Goldschmidt, Prediger d. israel. Gemeinde in Leipzig (531).
 - Dr. K. A. Gosche, Prof. d. morgenl. Spr. an d. Univ. in Halle (184).
 - Rev. F. W. Getch in Bristol (525).
 - Dr. K. H. Graf, Prof. an d. Königl. Landesschule in Meissen (48).
 - Hr. Dr. B. K. Grossmann, Superintendent in Grönau (67).
 - Dr. C. L. Grotefend, Archivrath in Hannover (219).
 - Max Grünbaum in New York (459).
 - Dr. Herm. Alfr. v. Guisehild, Prof. in Kiel (367).
 - Rev. R. Gwyn in London (541).
 - Dr. Th. Haarbrücker, Docent an d. Univers. und Oberlehrer an der Louisenstädtischen Realschule in Berlin (49).
 - H. B. Hackett, Prof. d. Theol. in Newton Centre (Massach., U.-St.) (355).
 - Dr. Julius Caesar Haentzsch in Dresden (595).
 - S. J. Halberstam, Kaufmann in Bielefeld (551).
 - Dr. C. Halder, k. k. Schulrath in Innsbruck (617).
 - Fitz-Edward Hall, D. C. L., Bibliothekar der India Office Library in London (571).
 - Anton von Hammer, Hof- und Ministerialrath in Wien (397).
 - Dr. B. Haneberg, Abt von St. Bonifaz, Prof. d. Theol. in München (77).

- Herr Dr. G. Ch. A. von Harless, Reichsrath und Präsident des evang. Oberconsistoriums in München (241).
- Dr. K. D. Hassler, Oberstudienrath in Ulm (11).
 - Dr. M. Haug, Prof. des Sanskrit am College zu Poona in Ostindien (349).
 - Dr. M. Heidenheim, theol. Mitglied des königl. College in London (570).
 - Chr. Hermannsen, Prof. d. Theol. in Kopenhagen (486).
 - Dr. G. Y. Hertzberg, Prof. an d. Univ. in Halle (359).
 - Aug. Hildebrandt, Stud. phil. in Marburg (653).
 - Dr. K. A. Hille, Arzt am königl. Krankenhaus in Dresden (274).
 - J. P. Six van Hillegom in Amsterdam (509).
 - Dr. Georg Hilliger in Frankfurt a. M. (664).
 - K. Himly in Münden (Hannover) (567).
 - Dr. F. Himpel, Prof. d. Theol. in Tübingen (458).
 - Rev. Edward Hincks, D.D. in Killesnoh, County Down, Irland (411).
 - Dr. F. Hitzig, Kirchenrath und Prof. d. Theol. in Heidelberg (15).
 - Dr. A. Hoefer, Prof. an d. Univ. in Greifswald (128).
 - Georg Hoffmann, Stud. philol. in Berlin (643).
 - Karl Hoffmann, Realschullehrer in Arnstadt (534).
 - J. Hoffmann, Prof. der Chines. u. Japan. Sprache an d. Univ. in Leiden (512).
 - Dr. J. Ch. K. von Hofmann, Prof. d. Theol. in Erlangen (320).
 - Chr. A. Holmboe, Prof. d. morgenl. Spr. in Christiania (214).
 - A. Holtzmann, großherzogl. badischer Hofrath und Prof. der älteren deutschen Sprache u. Literatur in Heidelberg (300).
 - Dr. Rudolph Armin Humann in Melsungen (642).
 - Dr. Franz Jhaentgen in Berlin (549).
 - Dr. P. de Jong, Prof. u. Interpreter Legati Warneriani in Leiden (427).
 - Dr. B. Jülg, Prof. d. klassischen Philologie u. Literatur und Director des philol. Seminars an d. Univ. in Innsbruck (149).
 - Dr. Ferd. Justl, Prof. in Marburg (561).
 - Dr. Abr. Wilh. Theod. Juyaböll, Lehrer der niederländisch-estnischen Sprachen in Delft (592).
 - Dr. Adolf Kämpfhausen, Professor an der evangel.-theol. Facultät in Bonn (462).
 - Joseph Karabacek, Hörer d. Rechte an d. k. k. Univ. in Wien (651).
 - Dr. Fr. Kaulen, Rep. u. Privatdocent d. Theologie an d. Universität in Bonn (500).
 - Leopold Hans Graf von Kaunitz in Wien (607).
 - Dr. Emil Kautzsch, Religionslehrer an d. Nicolaischule in Leipzig (621).
 - Dr. Kiepert, Prof. in Berlin (218).
 - H. Kirchheim in Frankfurt a. M. (504).
 - Lic. Dr. P. Kleinert, evangel. Prediger in Oppeln (495).
 - Dr. A. Köhler, Prof. d. Theol. in Bonn (619).
 - Dr. J. König, Prof. d. A.T. Literatur in Freiburg im Breisgau (665).
 - Joseph Kohn, Rabbinats-Candidat in Lemberg (645).
 - Dr. Samuel Kohn in Breslau (656).
 - Dr. Alexander Kohut in Breslau (657).
 - Dr. Cajetan Kossowicz, Prof. des Sanskrit an d. kaiserl. Universität zu St. Petersburg (669).
 - Alexis Koutriatzow, Secretär-Dolmetsch des kaiserl. russ. Consulate in Serajewo (606).
 - Dr. Krause, Gymnasiallehrer in Neisse (670).
 - Dr. L. Krehl, Prof. u. Bibliothekar an d. Univ. in Leipzig (104).
 - Dr. Alf. von Kremer, k. k. österreich. ordentl. Consul in Götter (326).
 - Dr. Mich. Jos. Krüger, Prof. am Lyceum Hoianum in Braunschweig (434).
 - Georg Kuchlewski, Inspector-Gebäude im Ackerfach in Maskau (402).
 - Dr. Abr. Kuennen, Prof. d. Theol. in Leiden (327).

Scha'rānī und sein Werk über die muhammadanische Glaubenslehre.

Von

Prof. G. Flügel.

Der schafitische Scheich Abū'l-mawāhib 'Abdalwahhāb Bin Ahmad, von seinem starken Haarwuchs كثر شعر الرأس Scha'rānī شعراي oder Scha'rāwl شعراوي¹⁾ beigeuamt, wurde in Aegypten, wahrscheinlich in Kahira, wo er nach seinen eigenen Angaben, soweit solche vorliegen, einen grossen Theil seiner Schriften verfasste, am Schlusse des 9. oder zu Anfang des 10. Jahrhunderts d. H. (gegen den Anfang des 16. Jahrhunderts n. Chr.) geboren, daher er auch al-Misri, der aus Misr d. i. Aegypten oder Kahira Gebürtige, genannt wird. Seine Jugend brachte er ebenda zu und scheint überhaupt Aegypten nicht verlassen zu haben.

Von seinen Lehrern erwähne ich zunächst den Scheich al-Marāfi المصفي, den Andere wohl weniger richtig al-Murdi المردي schreiben, und den Scheich Sajjidi 'Alī al-Chawwās, dessen gelehrten Sitzungen er zehn Jahre lang beiwohnte, auch die daselbst während des erwähnten Zeitraums von dem genannten Scheich, der selbst nicht schreiben konnte, vernommenen Mittheilungen und Aussprüche auf Bitten einiger Bekannter in einem besonders Werke „die Juwelen und die Perlen الجواهر والندور“ sammelte, womit er am 21. Ramaḡān 942 (14. März 1536) zu Stande kam. Beide, unser Verfasser und Sajjidi 'Alī, hatten zum gemeinschaftlichen Lehrer den Scheich Ibrāhīm al-Maḡallī. Den zwei letztern wie seinem vierten Lehrer, dem Scheich Alunāl al-Aḡallī widmete Scha'rānī ein besonderes Buch لطائف النبو والاحلال, welches er in der Mitte des J. 967 (zu Anfange des J. 1560) herausgab. Doch scheint es, dass diese Männer nur zur Fülle seines Selbstlobes dienten. S. Hāgi Chalfa V, S. 319—320, Nr. 11187, und *Fleischer*, Catal. codd. mss. orientt. Bibl. Reg. Dresd. Nr. 392.

Wenn wir nun auch anerkennen müssen, dass Scha'rānī für seine Zeit nicht gewöhnliche Kenntnisse besass, und seine vielseitige Schriftstellerei sich über Grammatik, Jurisprudenz, Traditionalehre, vorzüglich aber über scholastische Theologie und Mystik verbreitet,

so scheint er doch auf der andern Seite von einem ältern Lehrer, dessen Schriften sein eigentlicher Leitstern wurden, ich meine Muḥammad Ibn al-'Arabi, einen guten Theil von Selbstüberhebung, für welche Ibn al-'Arabi ein unübertroffenes Muster war, sich angeeignet zu haben. Er richtete seinen phantastischen Flag immer höher hinauf und vergass zuletzt den Menschen in sich. Kein Wunder, wenn er sich dadurch Anfechtungen zuzog, die sich bis zu Aufständen steigerten. Heimlicher Neid und das Bestreben seine Lehren zu verächtlichen und in Widerspruch mit Koran und Sunna zu setzen, fanden, wie auch Hāgi Chalfa (II, S. 22, Nr. 1686) andeutet, willkommene Gelegenheit, offen gegen ihn hervorzutreten bei Veröffentlichung seines Buches al-Bahr al-ma'rūd, in welchem er die Verpflichtungen zusammengestellt hatte, welche ihm seine Scheiche auferlegt hatten. Scha'rānī selbst, der, ohne seinen masslosen Dunkel anzugeben, sich gegen jene Anfeindungen zu vertheidigen suchte, kommt in mehreren seiner spätern Schriften auf die durch jene frühere veranlasseten unruhigen Bewegungen zurück. So erzählt er

in der Einleitung zu seinen مشارق الأنوار القدسية في بيان العبودية — einem Werke, von dem er, wie gewöhnlich, rühmt, dass er in ihm Bahn breche und dass über den betreffenden Gegenstand noch kein ähnliches vorhanden sei, — wie es ihm in Bezug auf die Schrift البحر المورود ergangen war. „Als nämlich einer meiner Neider sah, dass jenes Buch mit Beifall aufgenommen wurde, zugleich aber seine Unfähigkeit erkannte, den in demselben aufgezählten Verpflichtungen selbst nachzukommen, obwohl er sich die Würde eines Scheichs anmasste, so dachte er auf eine List, borgte einem weniger aufmerksamen Schüler von mir ein Exemplar des Werkes ab und redete ihm ein, er sei mir mit voller Ueberzeugung zugethan

وإرضاه شدة الاعتقاد. Er machte nun eine unvollständige Abschrift davon, schob heimlich Dinge ein, die mit dem offenbaren Sinne des Korans und der Sunna in Widerspruch stehen, und verbreitete dieses Machwerk in Kahira. Es erhob sich deshalb ein grosser Tumult in der Moschee al-Azhar und anderwärts, und obwohl der Scheich Nāṣir-ad-dīn al-Lakānī, der Scheich Ṣihāb-ad-dīn ar-Ramīl (wahrscheinlich der Commentator der Agurrumīja, Ṣihāb-ad-dīn Aḥmad Bin Aḥmad Bin Hamza ar-Ramīl al-Anṣārī) und mehrere Andere zu meinem Beistande auftraten und mich vertheidigten, indem sie die Wahrheit des von mir Gesagten bestätigten, so legte sich dessungeachtet der Tumult nicht eher, als bis ich den Gelehrten mein Exemplar mit ihren eigenen Unterschriften zusandte, so dass sie es prüfen konnten. Und in der That entdeckten sie darin nichts von dem, was die Neider heimlich eingeschwärzt und als von mir ausgegangen verbreitet hatten.“

Ausserdem verstand Schürän den Geisterglauben seiner Landsleute trefflich auszubenten. Da die angeblich aus Feuer geschaffenen und zwischen Engel und Menschen mitteninne stehenden Dschinn die Fähigkeit besitzen sollen, Menschen- und Thiergestalt anzunehmen, so benutzte er diese Vorstellung, seine Schrift *كشف الحجاب والبرهان عن وجه مسئلة الحجاب* auf eine seiner abenteuerlichen Einbildung entsprechende Weise einzuführen. Er gab vor, die in dem Buche beantworteten achtzig Fragen von einem gläubigen Dschinn — denn ein Theil derselben bekennt sich zum Islām — in der Gestalt eines niedlichen graugelben Hundes von der Art der Wastenhunde vorgelegt erhalten zu haben, der mit einem Blatte im Munde, auf welchem jene Fragen geschrieben standen, in der Dienstagnacht den 26. Ragab 955 (31. August 1548) durch den Bogengang des innern Hauses, der sich über den Canal erhob, zu ihm eingedrungen sei, nachdem ihm die Nachbarn, welche ihn für einen wirklichen Hund hielten, den Durchgang durch das Thor des innern Hofes verwehrt hätten. Das Blatt selbst war von europäischem Papier und zusammengerollt, (die Schrift arabisch²⁾). Die Fragen selbst betrafen den beschaulichen Weg der Sufi's, über welchen die Dschinn belehrt sein wollten.

Schürän schrieb, wie bemerkt (s. H. Ch. VII, S. 1145, Nr. 5446), viele Werke, fast durchgängig in eigenthümlicher, auffälliger Form, grossentheils in der Sprache der Sufi's. Von einem derselben soll hier etwas ausführlicher gesprochen werden, da dasselbe für Erweiterung unserer Kenntniss des scholastischen Dogmatismus jener schon etwas spätern Zeit von Bedeutung ist, indem die darin aufgestellten Thesen die Hauptglaubensartikel der Muhammadaner und Cardinalpunkte der verschiedenen Secten-Ansichten über dieselben betreffen, ganz geeignet, uns einen Gesamtüberblick über dieses Gebiet zu verschaffen, was um so weniger überflüssig sein möchte, da im Ganzen über die Stellung des Kalām in seiner Verbindung mit dem Sufismus zu der freieren Richtung der Selbstdenker im Islām, die man im Allgemeinen am zweckmässigsten mit dem einheimischen Namen *Mutaxiliten*³⁾ bezeichnet, verhältnissmässig noch wenig im Zusammenhange veröffentlicht worden ist.

Das Werk führt den Titel:

المواقيت والجواهر في بيان عقائد الالكابر

„Die Rubinen und die Juwelen über die Glaubenssätze der Grossen“ und die Aufgabe, welche sich der Verfasser in demselben stellt, besteht darin, die Glaubensansichten der Illuminaten *اعمال الكشف والعيان* mit denen der empirisch-speculativen Theologen (*Mutakallimūn*), denen in vielen Fragen die *Mutaxiliten* oder Rationalisten entgegen stehen, welche beide Classen er im Titel unter den „Grossen“ verstanden wissen will, mit einander zu vereinigen und zu versöhnen — ein allerdings nicht leichter Versuch, den,

wie er selbst sagt, vor ihm Niemand gewagt hat. Er bemerkt darüber Bl. 1 v des Wiener Exemplars Nr 1922 meines Catalogs, er habe sich jene Aufgabe in dieser Fassung gestellt, weil die beiden erwähnten Classen die beiden Hauptrichtungen in der Behandlung der Glaubenslehren repräsentiren, wie die gesamte Menschheit (soweit sie hier in Frage kommt) überhaupt in zwei Theile zerfalle: solche, welche die Wahrheit durch speculatives Denken ⁴⁾ und Schliessen ⁵⁾, und solche, welche dieselbe durch Wesensenthaltung ⁶⁾ und unmittelbare Anschauung ⁷⁾ zu erkennen suchen. Von jeder dieser beiden Classen gebe es Schriften für die Anhänger ihres Kreises, und oft meine einer, der sich nicht in das Gesetz vertieft habe, die Lehre des einen der beiden Kreise widerspreche der des andern. Er beabsichtige also zwischen beiden eine Vereinigung zu vermitteln, um die Lehre der Anhänger jedes Kreises durch die des andern zu bestätigen, — und schliesst mit den Worten: „Ich beschwöre bei Gott jeden Gelehrten, der dieses Buch ein-
sieht, dass er, um die Muslimen gut zu berathen, alle Irrthümer und Schreibfehler, die er darin wahrnehmen wird, berichtigen, oder, wenn ihm der Himmel keine Lösung der Schwierigkeiten (durch Berichtigung) eingelegt, einfach austreichen möge“ — eine Erlaubniss, die an und für sich unserm Verfasser nicht ähnlich sieht und leicht gemissbraucht werden konnte, aber in einem spätern Bekenntnisse ihre Erklärung findet.

Um aber Verdächtigungen wie die oben erwähnten unmöglich zu machen, soll von dem vorliegenden Werke eine Abschrift erst dann genommen werden, wenn die von Neil freien Gelehrten des Islām es gelesen, gut geheissen und ihre Namensunterschrift darunter gesetzt haben werden; denn, fügt er hinzu, die Kürze der Zeit, die ich jetzt noch zu leben habe, gestattet mir nicht eine endgültige Redaction davon zu geben, und ich rathe einem jeden, der nicht zu dem Verständnisse der Lehre der Illuminaten zu gelangen vermag, dass er sich einzig an den Wortsinn des von den speculativen Theologen Gesagten halte und nicht darüber hinausgehe. Ich selbst, fährt er fort, habe unzählige Schriften رسائل, von Illuminaten gelesen, aber unter diesen Schriftstellern keine gefunden, die ihre Gedanken ausführlicher dargelegt hätten als der Scheich Ibn al-'Arabi. Daher habe ich zur Abfassung dieses Werkes das von ihm in den Mekkanischen Offenbarungen und andern seiner Schriften Vorgetragene, mit Ausschluss jedes andern sufiischen Werkes, benutzt; doch fand ich in den Offenbarungen Stellen, die ich nicht verstand ⁸⁾, und diese habe ich angemerkt, damit die Gelehrten des Islām zusehen mögen, was sie enthalten. Indessen, fügt er hinzu, sind die Schriften Ibn al-'Arabi's auch vielfach verfälscht worden مفسوس. — Ich selbst, äussert Schärani am Schlusse seines Werkes Bl. 313, habe die Offenbarungen, so viel als dieselben Untersuchungspunkte على عدد مباحثه enthalten, gründlich studirt und jeden

einzelnen Untersuchungsgegenstand des ganzen Werkes in Betrachtung gezogen, um daraus die für mein Buch geeigneten Entlehnungen zu gewinnen لاخذ النقول المناسبة. Die mir dazu verliehene Kraft und Ausdauer mag man immerhin unter die göttlichen Auszeichnungswunder النكرات rechnen. In der That bestehen die Offenbarungen aus zehn starken Theilen, und ich habe das Buch jeden Tag dritthalbmal مقدار مرتين ونصف, mithin täglich fünfundzwanzig Theile طالعته. — Er selbst vollendete die Niederschrift seines Werkes Montag den 17. Ragab 955 (22. August 1548) in seiner Wohnung zu Kahira بصرم auf der Zeile (Strasse) zwischen den beiden Mauern, احدى بين السورين (s. Makrizi's Chitât, Bulak. Ausg., Th. 2 S. 24 Z. 23 ff.). Einen besondern Werth legt er Bl. 2v auf die dem Buche vorgesetzte Einleitung, welche jeder, der es lesen wolle, vorher gründlich studiren möge, da sie die deutliche Auseinandersetzung des Glaubensbekenntnisses Ibn al-'Arabi's enthalte, welches er an die Spitze der Mekkanischen Offenbarungen gestellt habe. Meine Vorrede soll, sagt er, denen zu Hilfe kommen, die in Bezug auf irgend einen Glaubensartikel des Werkes sich nicht zu ratben und zu helfen wissen من تله في شيء من عقائد الكتاب; denn dieses Buch ist gleichsam ein Commentar zu jenem Glaubensbekenntnisse Ibn al-'Arabi's, wie auch das Vorwort dazu ebenfalls vier Abschnitte enthält.

Wir wenden uns nun zu dem Inhalte des Werkes selbst. Dieser kann nicht klarer und übersichtlicher dargelegt werden, als durch Mittheilung der ausführlichen Ueberschriften jener vier Abschnitte und der einundsichzig „Untersuchungspunkte“, in denen der Verfasser die Vermittelung der beiden Parteien anstrebt und die daher zugleich zeigen, in welchen Glaubensartikeln sie einander gegenüberstehen. Darin vorkommende Kunstwörter des Sufismus und der scholastischen Theologie werden in den Anmerkungen sprachlich und sachlich erklärt; dagegen bleiben dogmengeschichtliche Erörterungen als zu weit führend ausgeschlossen.

الفصل الأول في بيان نبذة من احوال الشيخ محمى الدين رضى الله عنه

Erster Abschnitt Bl. 5v. Ueber einige Lebensumstände des Scheich Muhji-ad-din Ibn al-'Arabi.

الفصل الثانى في تأويل بعض كلمات اضيفت الى الشيخ محمى الدين وذكر جماعة اقبلوا بالانكار عليهم ليكون للشيخ اسوة بهم

Zweiter Abschnitt Bl. 9v. Ueber die richtige Deutung einiger dem Scheich Muhji-ad-din beigelegter Aussprüche, und über mehrere andere Personen, die ebenfalls das Unglück hatten verkannt

und verketzert zu werden, wie um dem Scheich zum Vorbild zu dienen.

الفصل الثالث في بيان اقامة العذر لاجل الطريق في تكلمهم بالعبارات المغلفة على غيرهم

Dritter Abschnitt Bl. 13r. Zur Rechtfertigung der Anhänger des beschaulichen Weges hinsichtlich ihres Gebrauches von Ausdrücken, die Andern unverständlich sind.

الفصل الرابع في بيان القواعد والصواب في التي يحتاج اليها من بريد التجسس في علم الكلام

Vierter Abschnitt Bl. 19r. Ueber die Grundregeln und Normen, an welche sich derjenige zu halten hat, der sich in die speculative Theologie vertiefen will.

Ausser diesen vier Abschnitten schließt der Vf. seinem Buche Manches aus den überlieferten Lehrsätzen der speculativen Theologen voraus, um dem Leser die Ausdrucksweise der Erleuchteten leichter verständlich zu machen, und fährt mit Fragen und Antworten gleich in dem ersten Untersuchungspuncte so lange fort, bis der Wissenschaftsbeffissene الطالب über die in demselben vorkommenden Schwierigkeiten befriedigende Aufklärung erlangt hat.

Die Untersuchungspuncte sind nun folgende:

المبحث الاول في بيان ان الله تعالى واحدٌ منفرد في ملكه لا شريك له

Erster Untersuchungspunct Bl. 25r. Darüber dass Gott der Allerechteste ein einziges, einheitsliches, alleinherrschendes *) und keinen Mitgenossen habendes Wesen ist (s. Kor. S. 6, 163; 17, 111; 25, 2).

المبحث الثاني في حدوث العالم

Zweiter Unters. Bl. 32v. Ueber die zeitliche Entstehung (Nichtewigkeit) der Welt (s. Anm. 11).

المبحث الثالث في وجوب معرفة الله سبحانه وتعالى على كل عبد بقدر وسعه

Dritter Unters. Bl. 36r. Ueber die Nothwendigkeit der Erkenntniss Gottes für jeden Menschen nach dem Masse seiner Fassungskraft.

المبحث الرابع في وجوب اعتقاد ان حقيقته تعالى مخالفة لسائر الحقائق وانها ليست معلومة في الدنيا لاحد

Vierter Unters. Bl. 41r. Ueber die Nothwendigkeit fest daran zu glauben, dass die Wesenheit ¹⁹⁾ Gottes eine von allen andern Wesenheiten durchaus verschiedene ist und dass Niemand in dieser Welt ein wirkliches Wissen von ihr erlangen kann.

المبحث الخامس في وجوب اعتقاد انه تعالى احدث العالم كله من غير حاجة اليه ولا موجب اوجب ذلك عليه وانما علمه تعالى به سبق فلا بد ان يخلق ما خلق فهو تعالى غني عن العالمين فاعل بالاختيار لا بالذات وموجود بذاته من غير اقتناع ولا انتهاء بل وجود مستمر قائم بذاته سبحانه وتعالى

Fünfter Unters. Bl. 51r. Ueber die Nothwendigkeit fest daran zu glauben, dass Gott die ganze Welt in der Zeit (nicht von Ewigkeit her) hat entstehen lassen, ohne ihrer irgendwie zu bedürfen oder durch irgend eine äussere Ursache dazu genöthigt zu sein¹¹⁾; sondern indem er es (von Ewigkeit her) vorauswusste und daher nichts Anderes möglich war, als dass er das, was er geschaffen hat, auch wirklich schuf. Er ist also in seiner Selbstgenugsamkeit der Weltgeschöpfe nicht bedürftig, nach freier Willensbestimmung, nicht nach einer in seinem Wesen gegebenen Nothwendigkeit handelnd, wirklich seiend kraft seines Wesens, ohne Anfang und Ende, vielmehr ist sein Sein ein stets fortdauerndes, mit seinem Wesen nothwendig verbundenes.

المبحث السادس في وجوب اعتقاد انه تعالى لم يحدث بابتداعه العالم في ذاته حادث وان لا حلول ولا اتحاد ان القول بذلك يوتى الى انه في اجواف السباع والخشرات والوحوش وتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً

Sechster Unters. Bl. 54v. Ueber die Nothwendigkeit fest daran zu glauben, dass dadurch, dass Gott die Welt in der Zeit aus Nichts entstehen liess, in seinem Wesen keine Veränderung eintrat und dass (hinsichtlich seines Verhältnisses zur Welt) weder Inwohnen¹²⁾ noch Vereinheitung¹³⁾ stattfindet, da die Behauptung davon zu der Annahme führt, dass er auch im Innern des Leibes der reissenden Thiere, des Geschnieisses und des Wildes vorhanden sei, eine Vorstellung, über welche Gott unendlich erhaben ist.

المبحث السابع في وجوب اعتقاد ان الحق تعالى لا يحويه مكان كما لا يحته زمان لعدم دخوله في حكم خلقه فان المكان يحويه والزمان يحدثهم

Siebenter Unters. Bl. 57r. Ueber die Nothwendigkeit fest daran zu glauben, dass es für den unwandelbaren Gott keine räumliche Schranke wie keine zeitliche Begränzung giebt, da das von seinen Geschöpfen Geltende nicht auch von ihm gilt; diese nämlich sind in die Schranken des Raumes und der Zeit eingeschlossen.

المبحث الثامن في وجوب اعتقاد ان الله تعالى معنا ايمنما كنا في حال

كونه في العما في حال كونه مستويا على العرش في حال كونه في السموات
وفي الارض في حال كونه اقرب اليها من حمل الوريد ولكن واحد من
هذه المعينات الخمس حالة تختصها

Achter Unters. Bl. 57v. Ueber die Nothwendigkeit fest
daran zu glauben, dass Gott, wo wir auch sein mögen, bei uns ist,
während er zugleich im Empyreum ist, zugleich auf dem obern
Weltenthronen sitzt (Sur. 7 V. 52), zugleich in den Himmeln und
auf der Erde ist, zugleich uns näher als die Hauptblutader an un-
serem Halse ist¹⁴⁾, und bei jeder einzelnen dieser fünf Arten
seines Seins bei uns ein ihr eigenthümliches Verhältniss (Gottes
zu dem Menschen) stattfindet.

المبحث التاسع في وجوب اعتقاد ان الله تعالى ليس له مثل معقول ولا
دلت عليه العقول

قال تعالى ليس كمثله شيء واذا كان ليس كمثله شيء فمن المحال ان
يصبطه اصطلاح لان ما يشهد منه زيد ما حو عين ما يشهد منه عمرو
جملة واحدة

Neunter Unters. Bl. 61r. Ueber die Nothwendigkeit fest
daran zu glauben, dass weder irgend ein Erzeugniss des Denkens
Gott so darstellt wie er ist, noch die Denkkraft aller Wesen jemals
die Erkenntniss Gottes ermöglicht hat.

Gott selbst sagt (S. 42 V. 9): „Nichts ist ihm gleich“; wenn
aber nichts ihm gleich ist, so ist es unmöglich, dass von Menschen
vereinbarte Formeln sein Wesen genau darstellen sollten; denn, um
Alles in Einem zusammenzufassen, was Zeid von ihm wahrnimmt,
ist nicht auch dasselbe, was Amr von ihm wahrnimmt (eine solche
Vereinbarung daher nicht möglich).

المبحث العاشر في وجوب اعتقاد انه تعالى هو الاول والآخر والظاهر
والباطن فلا اقتناع له ولا انتهاء له ولا ظهور لاحد بالقهر والسلطان في
الدارين غيره

Zehnter Unters. Bl. 62r. Ueber die Nothwendigkeit fest
daran zu glauben, dass Gott „der Erste und Letzte“, „der Alles
Ueberstrahlende und (dabei doch) in sich Zurückgezogene“ ist, d. h.
weder Anfang noch Ende hat und kein Wesen ausser ihm in dieser
und in jener Welt durch Allgewalt und Alleinherrschaft alle andern
überstrahlt.

المبحث الحادي عشر في وجوب اعتقاد انه تعالى علم الاشياء قبل

وجودها في عالم الشهادة ثم اوجدها على حد ما علمها فلم يزل عالماً بالاشياء لم يتجدد له علم عند تجدد الاشياء

Elfter Unters. Bl. 63r. Ueber die Nothwendigkeit fest daran zu glauben, dass Gott alle Dinge vor ihrem Dasein in der sichtbaren Welt¹⁶⁾ gewusst hat und sie dann in der Weise, wie er sie in seinem Bewusstsein trug, hat in's Dasein treten lassen, er demnach alle Dinge beständig gewusst hat, ohne dass je beim Eintreten von den und jenen neuen Dingen ein neues Wissen bei ihm eingetreten wäre.

المبحث الثاني عشر في وجوب اعتقاد ان الله تعالى ابدع العالم على غير مثال سبق عكس ما عليه عباده فان احدا منهم لا يقدر بارادة الله على اختراع شيء الا ان انشاءه في نفسه اولا عن تدبير ثم بعد ذلك تمرر القوة العملية الى الوجود الحسنى على شكل ما يعلم له (من) مثال وهذا محال في حَقِّ الحَقِّ تعالى فلم يزل الحَقُّ تعالى عالماً بخلقه ازلا كما مر في المبحث قبله

Zwölfter Unters. Bl. 64r. Ueber die Nothwendigkeit fest daran zu glauben, dass Gott die Welt nicht nach einer vorher entworfenen vorbildlichen Idee aus Nichts hervorgebracht hat, ganz im Gegensatz zu dem was bei seinen Knechten (den Menschen) der Fall ist; denn nach Gottes Willen kann keiner von diesen etwas Neues hervorbringen¹⁶⁾ ausser so, dass er es vorher mit Hilfe verstandesmässiger Ueberlegung in seiner Seele vorgebildet hat; dann erst verwirklicht sich die Thatkraft nach aussen in der sinnlich wahrnehmbaren Thatsache, gemäss der im Bewusstsein gegebenen vorbildlichen Idee. So etwas aber ist vom dem höchsten unwandelbaren Wesen undenkbar; denn wie in der vorhergehenden Untersuchung nachgewiesen worden ist, hat Gott alles von ihm zu Schaffende von Ewigkeit her beständig gewusst.

المبحث الثالث عشر في وجوب اعتقاد انه تعالى لم يزل موضوعاً بمعالى اسمائه وصفاته وبيان ما يقتضى التنزيه والعلمية وما لا يقتضيها

Dreizehnter Unters. Bl. 65r. Ueber die Nothwendigkeit fest daran zu glauben, dass Gott die durch seine Namen und Epitheta bezeichneten Eigenschaften beständig wirklich gehabt hat, und über das, was zu der Annahme, dass Gott von jeder Unvollkommenheit frei¹⁷⁾ und dass er ein allwissender Geist ist, nöthigt und was nicht dazu nöthigt.

المبحث الرابع عشر في ان صفاته تعالى عين او غير او لا عين ولا غير

Vierzehnter Unters. Bl. 69r. Darüber ob die Eigenschaften Gottes etwas mit seinem Wesen Identisches, oder davon Verschiedenes, oder weder das Eine noch das Andere sind?

المبحث الخامس عشر في وجوب اعتقاد أن أسماء الله تعالى توقيفية فلا يجوز لما أن فطلق على الله تعالى اسماً إلا أن ورد في النسخ

Fünfzehnter Unters. Bl. 70v. Ueber die Nothwendigkeit fest daran zu glauben, dass die Namen Gottes etwas, von ihm selbst Festgestelltes sind, es uns also nicht freisteht, von Gott irgend einen Namen ohne nähere Bestimmung zu gebrauchen, ausser wenn er so im Gesetze vorkommt.

المبحث السادس عشر في حضرات الاسماء الثمانية بالخصوص وحى لحي العالم القديم المرشد السميع البصير المتكلم الباقي

Sechzehnter Unters. Bl. 72r. Ueber die Begriffssphären der Gott (in dieser Absolutheit) ausschliesslich zukommenden acht Namen: der Lebendige, der Wissende, der Mächtige, der Wohlwende, der Hörende, der Allsehende, der Sprechende, der Beständige ¹⁶).

المبحث السابع عشر في معنى الاستواء على العرش

Siebzehnter Unters. Bl. 86v. Ueber die Bedeutung des Sichniederlassens Gottes auf den obern Weltenthron ¹⁷).

المبحث الثامن عشر في بيان أن عدم التأويل لأيات الصفات أولى لما جرى عليه السلف الصالح رضى الله عنهم إلا أن خيف من عدم التأويل محذور كما سيأتى بسطة أن شاء الله تعالى ونتمدى بكلام الأصوليين ثم نعلقه بكلام الشيخ محيي الدين

Achtzehnter Unters. Bl. 90r. Darüber dass es zwar (an und für sich) besser ist, die Koranverse, welche von den Eigenschaften Gottes sprechen, wie es die frommen Altvordern gehalten haben, gar nicht auszudeuten, dass man jedoch befürchtet hat, die Unterlassung jeder Ausdeutung möchte hinwiederum zu Unerlaubtem Veranlassung geben, wie, so Gott will, unten weiter auseinander gesetzt werden soll. Zuerst werden wir das, was die Lehrer der Grundwahrheiten der Religion und des Rechts darüber gesagt haben, angeben und sodann die darauf bezüglichen Aussprüche Mujtaddilā's folgen lassen.

المبحث التاسع عشر في الكلام على الكرسي والروح والقلم الاعلى

Neunzehnter Unters. Bl. 96r. Ueber das was die specu-

lativen Theologen über den untern Weithron²⁰⁾, die Schicksals-
tafel²¹⁾ und die himmlische Rohrfeder²²⁾ lehren.

المبحث العشرون في بيان صحة أخذ الله العهد والميثاق على بني آدم وهم
في ظهوره عليه الصلوة والسلام

Zwanzigster Unters. Bl. 99 v. Ueber die Wahrheit davon,
dass Gott mit den Kindern Adams den (alle Menschen umfassenden)
Bund und Vertrag geschlossen hat, während sie noch (als unent-
wickelte Menschenkeime) im Rücken desselben (Adams) waren²³⁾.

المبحث الحادي والعشرون في صحة خلق الله تعالى عيسى عليه الصلوة
والسلام

قال تعالى ان مثل عيسى عند الله كمثل ادم خلقه من تراب ثم قال
له كن فيكون

Einundzwanzigster Unters. Bl. 101 v. Ueber die Art
und Weise wie Gott Jesum geschaffen hat.

Gott selbst sagt darüber²⁴⁾: „Mit Jesus verhält es sich bei
Gott wie mit Adam: er schuf diesen aus Staub, dann sprach er:
Werde, und er war“.

المبحث الثاني والعشرون في بيان انه تعالى يرى للمؤمنين في الدنيا
بالقلوب وفي الآخرة لهم بالابصار بلا كيف في الدنيا والآخرة اى بعد
دخول الجنة وقبله كما ثبت في احاديث الصحيحين

Zweieundzwanzigster Unters. Bl. 103 r. Darüber dass
Gott von den Gläubigen in dieser Welt mit dem Herzen und in
jener Welt mit den Augen geschaut wird, ohne dass sich das Wie
bestimmen lässt, — in dieser und in jener Welt, d. h. nach und
vor dem Eintritte in's Paradies, wie in den Traditionen der beiden
Sahih²⁵⁾ geschrieben steht²⁶⁾.

المبحث الثالث والعشرون في اثبات وجود الجن ووجوب الايمان بهم

Dreiundzwanzigster Unters. Bl. 117 r. Zur Constatirung
der Existenz der Dschinn und der Nothwendigkeit an sie zu glau-
ben²⁷⁾.

المبحث الرابع والعشرون في ان الله تعالى خالق لافعال العباد كما هو
خالق لذواتهم وان العباد مكسبون لا خالقون خلافا للمعتزلة في
قولهم ان العبد يخلق افعال نفسه

Vierundzwanzigster Unters. Bl. 121 v. Darüber dass

Gott ebensowohl die Handlungen als die Personen der Menschen schafft (d. h. deren Urheber ist), dass hingegen die Menschen ihre Handlungen sich nur aneignen, nicht selbst schaffend hervorbringen, im Gegensatz zu der Lehre der Mu'taziliten, dass der Mensch der Urheber seiner eigenen Handlungen ist ²⁸).

المبحث الخامس والعشرون في بيان أن لله تعالى الخبيرة البالغة على العباد مع كونه خالقاً لأعمالهم فلو قدر أن عبداً قال يا ربّ كيف قواخذني بما قدرته عليّ قبل أن اخلّف لقال له الخلق تعالى وحده يعلف علمي بك ألا بما أنت عليه ولا افتتاج لعلمي ولا تعلمي

Fünfundzwanzigster Unters. Bl. 129 v. Darüber dass Gott, obgleich er die Handlungen der Menschen schafft, doch das volle Recht hat, sie darüber zur Verantwortung zu ziehen. Denn nähme man an, ein Mensch spräche: O Herr, wie kannst du mich für das strafen, was du, noch ehe ich geschaffen wurde, bestimmt hast dass ich thun solle? so könnte Gott ihm antworten: Bist du denn jemals anders als so, wie du eben bist, Gegenstand meines Wissens gewesen, — meines Wissens, das und dessen Inhalt anfangslos und ewig ist? ²⁹).

المبحث السادس والعشرون في بيان أن احداً من الانس والجنّ لا يخرج له عن التكليف ما دام عقله ثابتاً ولو بلغ اقصى درجات القرب على ما سيأتي بيانه

Sechszundzwanzigster Unters. Bl. 132 r. Darüber dass es weder für einen Menschen noch für einen Dschinn möglich ist, der religiösen Verpflichtungen ³⁰) enthoben zu werden, so lange er seines Verstandes mächtig ist, auch wenn er den höchsten Grad der Annäherung an Gott ³¹) erreichte, wie dies näher auseinander gesetzt werden wird.

المبحث السابع والعشرون في بيان افعال الخلق تعالى كلّها عين للحكمة ولا يقال انها بالحكمة لئلا تكون الحكمة موجبة له فيكون محكوماً عليه تعالى وهو لا يصحّ أن يكون محكوماً عليه لانه تعالى احكم الحاكمين فعلم انه لا يلغى ابداً أن تعمل افعال الخلق بالحكمة

Siebenundzwanzigster Unters. Bl. 134 v. Darüber dass alle Handlungen Gottes die Weisheit selbst sind, und man nicht sagen darf, sie seien durch die Weisheit verursacht, damit es nicht scheine, als lege die Weisheit ihm eine Nöthigung auf und er stehe unter der Herrschaft von etwas, während es doch undenkbar ist, dass er von etwas beherrscht werden sollte; denn Gott

ist „der höchste der Herrscher“³²). Hieraus ergibt sich, dass man den Handlungen des unwandelbaren Gottes nimmermehr die Weisheit als Ursache überordnen darf.

المبحث الثامن والعشرون في بيان أنه لا رازي للعباد إلا الله تعالى
خلافا للمعتزلة

Achtundzwanzigster Unters. Bl. 135r. Darüber dass nur Gott der Erhalter und Ernährer der Menschen ist, im Gegensatz zu der Meinung der Mutaziliten.

Nun beginnen die Untersuchungen über das Prophetenthum, die göttliche Sendung und was damit zusammenhängt.

المبحث التاسع والعشرون في بيان معجزات الرسل والقوى بينها وبين
السحر ونحوه كالشعوذة والكهانة وبيان استحالة المعجزة على يد الكاذب
كالبصيص الدجال ونحوه فنقول المتكلمين من الصوفية وغيرهم وحبرهم مسألة
ما كان معجزة لهي جاز ان يكون لزامة نولي

Neunundzwanzigster Unters. Bl. 137r. Ueber die göttlichen Beglaubigungswunder der Gottgesandten³³) und den Unterschied zwischen ihnen, der Zauberei und Ähnlichem, wie die Taschenspielerkunst und Wahrsagekunst³⁴); über die Unmöglichkeit der Hervorbringung eines göttlichen Beglaubigungswunders durch einen Pseudopropheten, wie der Antichrist; das hinüber von den speculativen Theologen unter den Sufis und Andern Ueberlieferte und genaue Erörterung der Frage, ob etwas, was Beglaubigungswunder eines Propheten gewesen ist³⁵), auch Anzeichenwunder eines Heiligen³⁶) sein kann.

المبحث الثلاثون في بيان حكمة بعثة الرسل في كل زمان وقع فيه رسل
عليهم الصلوة والسلام

Dreissigster Unters. Bl. 142v. Ueber die göttliche Weisheit, die sich darin zeigt, dass jedesmal gerade in der Zeit, wo Gottgesandte aufgetreten sind, solche zu den Menschen geschickt wurden³⁷).

المبحث الحادي والثلاثون في بيان عصمة الانبياء عليهم الصلوة والسلام
من كل حركة وسكون او قول او فعل ينقص مقامهم الاكمل وذلك
لدوام كونهم في حضرة الله الخاصة فتارة يشهدونه سبحانه وتعالى وتارة
يشهدون انه براءهم ولا يروونه ولا يخرجون ابدا عن شهود غنمهم الامرين

ومن كان مقامه كذلك لا يتصور في حقه مخالفة قط حقيقة وإنما في مخالفة صورة كما سيأتي بيانه أن شاء الله تعالى

Einunddreissigster Unters. Bl. 147r. Ueber das Freisein der Propheten von jedwedem Thun und Lassen, Reden oder Handeln, was ihrer höchsten Vollkommenheit Abbruch thun könnte, und zwar deshalb, weil sie fortdauernd in dem ausschliesslichen Gegenwartsbereiche Gottes verweilen, so dass sie ihn bald wie anwesend schauen, bald das anschauliche Bewusstsein davon haben, dass er sie sieht, ohne dass sie ihn sehen, nie aber aus der Anschauung des Einen oder des Andern herauskommen. Wer nun einen solchen Standpunkt einnimmt, von dem kann man sich nicht vorstellen, dass er je damit in wirklichen Widerspruch kommen sollte, sondern ein solcher Widerspruch ist immer nur scheinbar, wie, so Gott will, weiter auseinandergesetzt werden soll.

المبحث الثاني والثلاثون في ثبوت رسالة محمد صلعم وبيان أنه
أفضل خلق الله على الإطلاق وغير ذلك

Zweindreissigster Unters. Bl. 161r. Ueber die Gewissheit der göttlichen Sendung unsers Propheten Muhammad, über seine Eigenschaft als das schlechthin vorzüglichste Geschöpf Gottes, und über einiges Andere²⁸⁾.

المبحث الثالث والثلاثون في بيان بداية النبوة والرسالة والفرق بينهما
ويمان امتناع رسالة رسولين معا في عصر واحد وبيان أنه ليس كل رسول
خليفة وغير ذلك من المفاتيح التي لا توجد في كتاب

Dreindreissigster Unters. Bl. 166v. Ueber den Ursprung des Propheten- und Gottgesandenthums (von Adam an) und den Unterschied zwischen beiden; über die Unmöglichkeit des Zusammentreffens der Sendung zweier Gottgesandten zu einer und derselben Zeit; darüber dass nicht jeder Gottgesandte ein Chalifa (Stellvertreter Gottes) ist, und andere wertvolle Erörterungen, welche in keiner andern Schrift zu finden sind.

المبحث الرابع والثلاثون في بيان حجة الاسراء وتوابعه وأنه رأى من الله
صورته ما كان يعلمه في الارض لا غير ولا تغيرت عليه صلعم صورة اعتقاده
حال كونه في الارض

Vierunddreissigster Unters. Bl. 174r. Ueber die Wirklichkeit der nächtlichen Himmelfahrt des Propheten und die sie begleitenden Umstände; darüber dass er (in den Himmel entrückt) lediglich diejenige Vorstellung von Gott, welche auf der Erde Ge-

gonstand seines Wissens war, durch die Anschauung bestätigt fand, und darüber dass jene seinem Geiste fest eingeprägte Vorstellung, während er auf Erden war, keine Veränderung erlitt.

المبحث الخامس والثلاثون في كون محمد خاتم النبيين كما صرح به القرآن

Fünfunddreissigster Unters. Bl. 177r. Darüber dass Muhammad das Siegel (der letzte) der Propheten ist, wie dies der Koran ausdrücklich bezeugt ³⁷⁾.

المبحث السادس والثلاثون في عموم بعثة سيدنا محمد إلى الجن والانس

وكذا الملائكة على ما سيأتي وهذه فضيلة لم يشرك فيها احد من

المرسلين وقد ورد في صحيح المسلم وغيره وأرسلت إلى الخلف بمائة

Sechsenddreissigster Unters. Bl. 179r. Ueber die Allgemeinheit der Sendung unsers Herrn Muhammad an die Dschinnen, die Menschen, und dergleichen die Engel, wie näher erörtert werden soll, — ein Vorzug den kein anderer Gottgesandter mit ihm theilt; wie denn in dem Sahih al-Muslin's und in andern Werken (als Ausspruch Muhammads) vorkommt: Ich bin an die geschaffenen Wesen insgesamt gesendet.

المبحث السابع والثلاثون في بيان وجوب الاذعان والطاعة لكل ما جاء

به صلعم من الاحكام وعدم الاعتراض على شيء منه

Siebenunddreissigster Unters. Bl. 181r. Ueber die Nothwendigkeit der Willensunterwerfung unter und des Gehorsams gegen alle von Muhammad verkündigten Pflichtgebote und die unbedingte Nichtzulässigkeit der Unfolgsamkeit gegen irgend eines derselben ³⁸⁾.

المبحث الثامن والثلاثون في بيان ان افضل خلق الله بعد محمد صلعم

الانبياء الذين أرسلوا ثم الاتمياء الذين لم يرسلوا ثم خواص الملائكة

ثم عوامهم ونسكت عن الخواص في تفاضل المرسلين بعد محمد اعلى

النبيين الابيض الصريح

Achtunddreissigster Unters. Bl. 185r. Darüber dass die vorzüglichsten Geschöpfe Gottes nach Muhammad sind: 1) die Propheten welche zugleich Gottgesandte waren, 2) die Propheten die nicht zugleich Gottgesandte waren, 3) die höherstehenden Engel, 4) die gewöhnlichen Engel. Hierbei lassen wir uns nicht auf zu weit führende Untersuchungen ein über den gegenseitigen Vorzug der Gottgesandten (die den ersten Rang einnehmen) nach Muhammad, dem erhabensten der Propheten, dem in reinstem Glanze Leuchtenden ³⁹⁾.

المبحث التاسع والثلاثون في بيان صفة الملائكة واحكامها وحقائقها
ونذكر نقائس تتعلق بها لا توجد في كتاب احد ممن صنف في
الملائكة فان ممنوع هذا المبحث الكشف والمقول فيه عذرة

Neununddreissigster Unters. Bl. 187 v. Ueber die Beschaffenheit der Engel, ihre Flügel und wahre Natur, nebst andern auf sie bezüglichen werthvollen Erörterungen, die in keiner von irgend einem Andern über die Engel verfassten Schrift zu finden sind; denn diese Untersuchung geht darauf aus, vollständige Aufklärung (über die Engel) zu geben, hierüber aber ist das von Andern Ueberlieferte nur spärlich ⁴⁷⁾.

المبحث الاربعون مطلوبة بسم الانبياء عليهم الصلاة والسلام ووجوب
الكف عن المحرم في حاكم ابوي نعيمنا محمد صلعم وحكم اهل القبرتين
بين قروح وانزيس وبين عيسى ومحمد صلعم وبين انهم يدخلون الجنة
وان لم يكونوا مؤمنين بكتاب ولا رسول

Vierzigster Unters. Bl. 193 v. Ueber die Erforderlichkeit ⁴⁸⁾ pietätvoller Gesinnung gegen die Propheten und die Nothwendigkeit sich nicht in zu weit führende Untersuchungen über das Schicksal der Eltern unsers Propheten Muhammad und das der in der Zwischenzeit zwischen Noah und Idris (Enoch) und zwischen Jesus und Muhammad Lebenden einzulassen; darüber dass diese Personen in das Paradies kommen können, wenn sie auch weder an eine Offenbarungsschrift noch an einen Gottgesandten geglaubt haben.

المبحث الحادى والاربعون في بيان ان ثمة جميع المكاليف التي جاءت
بها الرسل عليهم الصلوة والسلام يرجع دفعها اليها والى الرسل لا الى الله
فان الله عفى عن العالمين

Einundvierzigster Unters. Bl. 196 r. Darüber dass alle religiösen Verpflichtungen, welche die Gottgesandten verkündet haben, in ihren Wirkungen uns und den Gottgesandten, nicht Gott zu Gute kommen; denn dieser in seiner Selbstgenugsamkeit bedarf der Weltgeschöpfe nicht.

المبحث الثاني والاربعون في بيان ان الولاية وان حلت مراتبها وعظمت
فهي آخذة من النبوة شعورا ووجودا فلا يدخف نهاية الولاية بدانة
المبوة ايها ولو ان وليا تقدم الى العين التي ياخذ منها الانبياء لاحرق
وعاية امر الاولياء انهم يتعبدون بشريعة محمد صلعم قبل الفتح عليهم

وبعد رمى ما خرجوا عن شريعة محمد صلعم خلكوا وانقطع عنهم
الامداد فلا يمكنكم ان يستقلوا بالاخذ عن الله ابدا

Zweihundvierzigster Unters. Bl. 206v. Darüber dass die Heiligkeit⁴⁴⁾, obwohl eine herrliche und grossartige Stufenfolge bildend, doch unmittelbare und unmittelbare Gotteserkenntnis nur vom Prophetenthum entlehnt, dass daher der höchstmögliche Grad der Heiligkeit noch nicht an die unterste Stufe des Prophetenthums hinaureicht, und ein Heiliger, dränge er bis zur Quelle vor, aus welcher die Propheten schöpfen, in Feuer aufgehen würde. Das Höchste, was die Heiligen erstreben können, besteht darin, dass sie, sowohl bevor als nachdem ihnen himmlische Mittheilungen zu Theil geworden sind, in Ausübung des Gesetzes Muhammad's verharren; wenden sie sich aber jemals vom Gesetze des Propheten ab, so verfallen sie dem Untergange und gehen aller (göttlichen) Hilfeleistung verlustig, und es ist ihnen dann nicht möglich, jemals durch eigene Kraft eine geistige Mittheilung von Gott zu erlangen⁴⁵⁾.

المبحث الرابع والاربعون في بيان وجوب الكف عما شجر بين الصحابة
ووجوب اعتقاد انهم مأجورون وذلك انه كلما عدول باتفاق اهل السنة

Vierundvierzigster Unters. Bl. 210v. Ueber die Nothwendigkeit sich des Nachforschens über das zwischen den Gefährten des Propheten streitig Gebliebene zu enthalten, und über die Nothwendigkeit daran zu glauben, dass ihnen göttliche Belohnungen gesichert sind, und zwar deshalb, weil sie nach übereinstimmendem Glauben der Sunniten alle einander (an Werth) gleichstehen.

المبحث الخامس والاربعون في بيان ان اكبر الاولياء بعد الصحابة رضى
الله عنهم القليل ثم الاقربان على خلاف في ذلك ثم الامامان ثم الاوتان
ثم الابدال

Fünfundvierzigster Unters. Bl. 211r. Darüber dass die grössten der Heiligen nach den Gefährten des Propheten sind: erstens der Kutb⁴⁶⁾, dann — wiewohl dieser Punkt streitig ist — die für sich Stehenden⁴⁷⁾, dann die beiden Imame⁴⁸⁾, die Autäd⁴⁹⁾ und zuletzt die Abdäl⁵⁰⁾.

المبحث السادس والاربعون في بيان وحى الاولياء الالهى والتقوى
بينه وبين وحى الاتبياء عليهم الصلوة والسلام وغير ذلك

Sechshundvierzigster Unters. Bl. 215v. Ueber die durch Eingebung den Heiligen zu Theil werdende Offenbarung, den Unterschied zwischen dieser und der prophetischen Offenbarung⁵¹⁾ und einiges Andere.

المبحث السابع والأربعون في بيان مقام التواريق للوحد من الأولياء
رضي الله عنهم

Siebenundvierzigster Unters. Bl. 219v. Ueber den Standpunct derjenigen Heiligen, welche die Erben der Gottgesandten heissen.

المبحث الثامن والأربعون في بيان أن جميع أئمة الصوفية على مدى
من ربهم وإن طريقة الامام أبو القاسم الجميد أقوم طرائق القوم ندما
لتحريمها على الشريعة بحرم الجوع

Achtundvierzigster Unters. Bl. 223r. Darüber dass alle Imame der Suß's von Gott dem Herrn auf rechtem Wege geführt und erhalten werden, dass aber der beschauliche Weg⁵²⁾, welchen der Imam Ahulkásim al-Güneid⁵³⁾ vorgezeichnet hat, unter allen Wegen der Gottesmänner der richtigste ist, weil derselbe auf Grund des Gesetzes in der Weise fest gestellt ist, dass dadurch zugleich die Substanz (der wesentliche Inhalt) des Gesetzes festgestellt wird.

المبحث التاسع والأربعون في بيان أن جميع مجتهدين على مدى من
ربهم من حيث وجوب العمل بكلمة ما آتى (الروى) الله اجتهادهم
واقبت الاحم لهم من الشارح

Neunundvierzigster Unters. Bl. 224v. Darüber dass sämtliche Mugtchids von Gott dem Herrn auf rechtem Wege geführt und erhalten werden, insofern es (für Andere) Pflicht ist, sich Alles, wozu (als Ergebnis) das selbstständige Forschen⁵⁴⁾ jener führt, im Handeln zur Richtschnur zu nehmen; und darüber dass ihnen von Seiten des Gesetzgebers (Muhammad's) die göttliche Belohnung (für ihren Ijtihád) zugesichert ist.

المبحث الخمسون في بيان أن كرامات الأولياء حق إذ هي ثمينة
العمل على وفق الكتاب والسنة فهي فرع المعجزات وإن كثر من لم تحقق
العبادات في العلوم والمعارف والأسرار واللطائف والمجاهدات وكثرة
العبادات لم تحقق له العبادات

Fünzigster Unters. Bl. 230r. Darüber dass die den Heiligen (durch Wundergaben und Wunder) zu Theil werdenden göttlichen Auszeichnungen, als Folge ihres mit dem Koran und der Sunna übereinstimmenden Handelns und somit ein Nebenzweig der prophetischen Beglaubigungswunder, wirklich und gewiss sind; dass hingegen jeder, der in Wissens- und Erkenntnisreichthum, geheimen und unaussprechlichen Ahnungen⁵⁵⁾, den Kämpfen mit

sich und seinen Leidenschaften⁵⁶⁾ und fleissiger Ausübung der gottesdienstlichen Handlungen⁵⁷⁾ nichts Ausserordentliches leistet, auch nicht dahin gelangt, den ordentlichen Naturlauf zu seinem Gunsten aufgehoben zu sehen⁵⁸⁾.

المبحث الثاني والخمسون في بيمان الاسلام والايمن وبيمان انهما
مقتل زمان الايمان صدق ثم اختيرته المنية قبل اقصاع وقت التلقظ
فان الايمان وجد عند دين الاسلام بما سمي ايضا ان شاء الله تعالى

Einundfünfzigster Unters. Bl. 234 v. Ueber den Islām und den Glauben⁵⁹⁾ und darüber dass beide unzertrennlich zusammenhängen, ausser bei Einem der nach Annahme des Glaubens, noch bevor er Zeit findet denselben auszusprechen, vom Tode hinweggerafft wird. Hier nämlich ist der Glaube vorhanden, aber nicht der Islām, wie ebenfalls, so Gott will, näher erörtert werden soll.

المبحث الثالث والخمسون في بيان حقيقة الاحسان

Zweieundfünfzigster Unters. Bl. 239 v. Ueber den wahren Begriff des Wortes Ihāsā (Gutes thun).

المبحث الثالث والخمسون في بيان انه يجوز للمؤمن ان يقول انا مؤمن
ان شاء الله خوفا من العقوبة المجهولة لا شجرا

Dreiundfünfzigster Unters. Bl. 240 v. Darüber dass der Gläubige sagen darf: „Ich bin, so Gott will, ein Gläubiger“, nämlich aus Besorgniss wegen des ihm unbekannten (künftigen) Zustandes seines Glaubens am Lebensende, nicht wegen Zweifels (an seinem gegenwärtigen Glauben).

المبحث الرابع والخمسون في بيان ان الفسق يارثك الكفاية الاسلامية
لا يزيل الايمان خلافا للمعتزلة في زعمهم انه يزيل الايمان فعلى انه واسطة
بين الايمان والكفر بناء على قولهم ان الاعمال جزء من الايمان

Vierundfünfzigster Unters. Bl. 240 v. Darüber dass die Lasterhaftigkeit⁶⁰⁾ durch Begehung der im Islām als schwer bezeichneten Sünden des Glauben nicht aufhebt, im Gegensatz zu der Meinung der Mutaziliten, dieselbe hebe den Glauben auf, d. h. begründe einen Mittelzustand zwischen dem Glauben und Unglauben, zufolge ihrer Lehre, dass die Werke einen Theil des Glaubens ausmachen.

المبحث الخامس والخمسون في بيان ان المؤمن اذا مات فاسقنا بيان له
يتب قبل الغرغرة تحت المشية الالهية فاما ان يعاقبه بالحقالة النار

تم يخرج منها مؤمنه على الاسلام أو ان يسامح بان لا يدخل النار
فصلاً من الله تعالى من غير شفاعه محمد صلعم أو مع شفاعته أو شفاعه
من شاء الله تعالى

Fünfundfünfzigster Unters. Bl. 252v. Darüber dass der Gläubige, wenn er sich vor dem Todesröcheln nicht bekehrt und somit als Lasterhafter stirbt, der Willensbestimmung Gottes unterliegt, wonach ihn Gott entweder dadurch, dass er ihn in die Hölle kommen lässt, bestraft, dann aber, weil er im Islam gestorben ist, daraus befreit, oder ihm Nachsicht angedeihen lässt, so dass er aus göttlicher Gnade ohne Muhammad's ⁽⁶¹⁾ Fürbitte oder mit desselben oder einer andern von Gott dazu ermächtigten Person Fürbitte nicht in die Hölle kommt.

المبحث السادس والخمسون في بيان وجوب التوبة على كل عاصٍ وبيان
أنها تصح ولو بعد بغضها وإنها تصح من لخب دون ذنب وإن كان
صغيراً مع الإصرار على ذنب آخر ولو كان كبيراً

Sechsendfünfzigster Unters. Bl. 244r. Ueber die Nothwendigkeit der Bekehrung ⁽⁶²⁾ für jeden Gesetzesübertreter; darüber dass Bekehrung möglich ist selbst nach früherem Widerwillen dagegen; dass ferner Bekehrung von einer Sünde möglich ist, während man sich von einer andern, selbst leichten Sünde nicht bekehrt, bei gleichzeitigem Verharren in einer andern, selbst schweren Sünde.

المبحث السابع والخمسون في بيان ميوان الخواطر الواردة على القلب

Siebenundfünfzigster Unters. Bl. 247v. Ueber die Abwägung der Gedanken, die in das Herz (des Menschen) kommen ⁽⁶³⁾.

المبحث الثامن والخمسون في بيان عدم تكفير احد من اغل القبلة بذنبيه
أو بمذبة وبيان أن ما ورد في تكفير منسوخ أو مؤول أو تغليظ وتشديد

Achtundfünfzigster Unters. Bl. 249v. Darüber dass keiner von den nach der Ka'ba hin Betenden wegen seiner Sünden oder einer Ketzerei für einen Ungläubigen zu erklären ist, und darüber dass die eine solche Erklärung enthaltenden Schriftstellen durch spätere Offenbarungen aufgehoben, oder anders zu deuten, oder nur der Ausdruck eines harten und schweren Vorwurfs sind.

المبحث التاسع والخمسون في بيان ان جميع ملاذ الكافر في الدنيا من
اكل وشرب وجماع وغير ذلك كله استندراج من الله تعالى حيث يلقه
مع علمه بانصراره على الكفر الى الموت فهي نعمة عليه يغلب بها عذابها
زائداً على عذاب الكفر

Neunundfünfzigster Unters. Bl. 253r. Darüber dass alle Genüsse des Ungläubigen in dieser Welt, wie Essen, Trinken, Beischlaf und Anderes, sämtlich eine Veranstaltung Gottes sind, wodurch er ihn nach und nach dem Verderben entgegenführt, indem er ihn jene Vergnügungen genießen lässt, obgleich er weiss, dass der Ungläubige bis zum Tode im Unglauben verharren wird⁸⁴). So ist das also (nicht eine göttliche Gnade نعمة, sondern) eine ihn treffende göttliche Ungnade نعمة, die als Strafe noch zu der von ihm zu erleidenden Strafe seines Unglaubens hinzukommt⁸⁵).

المبحث الخامس والستون في بيان انه لا يموت احد الا بعد انتهاء اجله وعو اتوفت الذي تنبه الله في الازل ان انتهاء حياته فيه بقتل او غيره وبيان معني قوله ثم قضى اجلا واجل مسمى عنده والله ينجي لكل ميت عند موته اثني عشر صورة

Einundsechzigster Unters. Bl. 256v. Darüber dass Niemand eher stirbt, als nachdem die ihm bestimmte Lebensfrist zu Ende, d. h. der Zeitpunkt eingetreten ist, in welchem nach Gottes von Ewigkeit her aufgezeichneter Voransbestimmung sein Leben entweder durch Tödtung oder auf andere Weise zu Ende gehen soll; ferner über den Sinn des göttlichen Ausspruchs⁸⁶): „Dann hat er eine Endzeit bestimmt und eine festgesetzte Endzeit steht bei ihm“; endlich darüber dass jedem Sterbenden bei seinem Tode zwölf Vorstellungen völlig klar werden.

المبحث الثاني والستون في بيان ان النفس باقية بعد موت جسمها منعمة نانت او معدبة وفي ثنائها عند القيمة تؤدد للعلماء وبيان ان اجسام الانبياء والشهداء لا تبلى

Zweiundsechzigster Unters. Bl. 259v. Darüber dass die (sinnliche) Seele nach dem Tode ihres Körpers fortdauert, mag Wonnegenuss oder schmerzliche Strafe ihr Theil sein, wogegen die Gelehrten über die Auflösung derselben in Nichts bei der Auferstehung unentschieden sind⁸⁷); ferner darüber dass die Körper der Propheten und der Märtyrer nicht verwesen.

المبحث الثالث والستون في بيان ان الارواح مخلوق وانها من امر الله سبحانه وتعالى كما ورد وكذ من خاص في معرفة كنهها بعقله فليس هو على قلين من ذلك وانما هو حدس بالظن ولم يبلغنا انه صلعم تكلم على حقيقتها مع انه سئل عنها فتمسك عنه ابدا ولا تعبر عنها باكثر من موجود

Dreihundsechzigster Unters. Bl. 260v. Darüber dass die Geister⁶⁸⁾ etwas (in der Zeit) Geschaffenes und dass sie, wie geschrieben steht, durch Gottes Gebot sind (Sur. 17 V. 87). Jeder der bloss auf seinen Verstand gestützt in die Erkenntniss ihres Wesens einzudringen versucht, gelangt darüber nie zu irgend welcher Gewissheit⁶⁹⁾; es ist das eben nur ein Muthmassen nach subjectivem Dafürhalten. Auch ist uns nicht kund geworden dass der Prophet sich über ihre wahre Natur ausgesprochen hätte, obwohl er darüber befragt wurde. Lass dich also auch nimmer darauf ein und sage, von ihnen sprechend, kein Wort mehr als was sich wirklich vorfindet.

المبحث الرابع والسمون في بيان أن سؤال منكرو تكبير وعذاب القبر ونعيمه وجميع ما ورد فيه حق خلافا لبعض المعتزلة والرافض فاما سؤال منكرو تكبير فقال اهل السنة انه يكون لكن قيمته سواء كان في قبره او في بطون الوحوش او الطيور او بهائم الربيع

Vierundsechzigster Unters. Bl. 263r. Darüber dass das von den Todesengeln Munkar und Nakir anzustellende Verhör⁷⁰⁾, die Grabespein und die Grabeswonne und Alles, was darüber geschrieben steht, wirklich und gewiss ist, im Gegensatz zu einigen Mutaziliten und Rafiditen. Dieses von Munkar und Nakir anzustellende Verhör steht nach der Lehre der Sunniten jedem Todten bevor, mag er nun in seinem Grabe oder im Leibe wilder Thiere oder Vögel oder auf irgend einem Puncte der Windrose liegen.

المبحث الخامس والستون في بيان أن جميع اشراط الساعة التي اخبرنا بها الشارع حق لا بد أن تقع كلها قبل قيام الساعة وذلك كخروج المهدي ثم الدجال ثم عيسى وخروج الدابة وتلوع الشمس من مغربها ورضع القرآن وقترع سد مأجوج وماجوج حتى لو لم ينق من الدنيا الا مقدار يوم واحد لوقع ذلك كله

Fünfundsechzigster Unters. Bl. 266r. Darüber dass alle Anzeichen der Stunde (der Auferstehung), von denen uns der Gesetzgeber (Mahammad) Kunde gegeben hat, wirklich und gewiss sind und vor dem Eintritte derselben unausbleiblich erfolgen werden; so unter Andern das Auftreten erstens des Mahdi, dann des Antichrists und hierauf Jesu, das Erscheinen des „Erdthieres“⁷¹⁾, das Aufgehen der Sonne da wo sie sonst untergeht, die Entrückung des Korans in den Himmel und die Oeffnung des Damms des Gog und Magog⁷²⁾. Ja selbst wenn von der für diese Welt bestimmten Zeit nur noch eines Tages Länge übrig wäre, würde doch dies alles eintreffen.

المباحث السادس والستون في بيان وجوب اعتقاد أن الله تعالى يعيدنا كما يداننا أول مرة وبيان كيفية تهيئة الاحساد لقبول الأرواح وبيان صورة الصور وأحياء من في القبور وبيان شبه المنكرين للبعث ولنفيها بعبارة شرح جمع الجوامع وحاشيته ثم لنذكر نقول المحققين من الصوفية

Sechsendsechzigster Unters. Bl. 270v. Ueber die Nothwendigkeit daran zu glauben, dass Gott uns in das Leben zurückkehren lassen wird, wie er uns das erste Mal in dasselbe hat eintreten lassen; über die mehrfache Art und Weise wie die Leiber die Fähigkeit zur Wiederaufnahme der Geister erhalten werden; über die Gestalt der Auferweckungsposaune und die Belebung der in den Gräbern Liegenden; zuletzt über die Einwürfe derer, welche die Auferweckung leugnen. Hierüber wollen wir zuerst die betreffenden Worte des Commentars und der Randglossen zu dem Werke *Ġam' al-ġawāmi'*, hierauf das von den gründlichsten Forschern unter den Sufi's Ueberlieferte beibringen.

المباحث السابع والستون في بيان أن الحشر يعد البعث حق وكذلك تبدل الارض غير الارض والسموات فاما الحشر فهو جمع الخلق للعرض على الله والحساب بين يديه وهو عالم في سائر الخلق من خاص وعام فيحصر جميع المقتلين من رسل وأنبياء وارثاء ومؤمنين الى حصرة اسم الرحمن وأما الجاهلون فيحشرون على اختلاف طبعانهم الى حصرة اسم الجبار والمنقهر

Siebenundsechzigster Unters. Bl. 280r. Darüber dass die Gerichtsversammlung nach der Auferweckung ⁷³⁾ wirklich und gewiss ist, ebenso die Verwandlung der Erde in eine andere Erde, wie auch die Verwandlung der Himmelsphären. Die Gerichtsversammlung ist die Versammlung der geschaffenen Wesen zu dem Zwecke, dass sie Gott vorgestellt und vor ihm zur Rechenschaft gezogen werden. Sie wird sich auf alle Geschöpfe, Vornehme und Geringe, erstrecken; es werden daher alle Gottesfürchtigen, nämlich Gottgesandte, Propheten, Heilige und Gläubige (schlechthin), vor der Majestät des Allerbarmers erscheinen, die Missethäter aber nach ihren verschiedenen Classen vor der Majestät des Allgewaltigen und Rächers versammelt werden.

المباحث الثامن والستون في بيان أن الخوص والصراط والميزان حق

Achtundsechzigster Unters. Bl. 282r. Darüber dass der Wasserbehälter ⁷⁴⁾, die Scheidungsabrtücke ⁷⁵⁾ und die Wage ⁷⁶⁾ wirklich und gewiss sind.

المبحث التاسع والستون في بيان ان نظام الصحف والعرض على الله تعالى يوم القيمة حَقٌّ لورود النص لكن لا يخفى ان الناس متفاوتون في ذلك فاما لظواهر الصحف فممن من يأخذ كتابه بيمينه وممن من يأخذ كتابه بشماله وممن من يأخذ كتابه من وراء ظهره فلما الذين يأخذون كتبهم بايمانهم فهم المؤمنون على اختلاف طبقاتهم واما الذين يعطون كتبهم بشمالهم فهم المنافقون لا المشركون الخ واما الذين يأخذون كتبهم من وراء ظهورهم فهم الذين ارتكوا الكتاب فمبذرة وراء ظهورهم.

Neunundsechzigster Unters. Bl. 287 v. Darüber dass die Parallellisten (die von den Schreiberregeln geführten Verzeichnisse der menschlichen Handlungen mit Gegenüberstellung der guten und bösen) und deren Vorlegung vor Gott am Tage der Auferstehung wegen des Vorhandenseins ausdrücklicher (kanonischer) Zeugnisse darüber für wahr und gewiss zu halten sind. Bekanntlich aber werden die Menschen in Betreff jener Parallellisten nicht ein und dasselbe Schicksal haben: einige werden ihr Buch in der Rechten, andere in der Linken, noch andere hinter sich zu halten bekommen. Die nun, welche ihre Bücher in der Rechten zu halten bekommen, das sind die Gläubigen nach ihren verschiedenen Classen; die, welchen sie in ihre Linke gegeben werden, das sind die Scheingläubigen, nicht die Vielgötterer u. s. w.; die aber, welche ihre Bücher hinter ihrem Rücken zu halten bekommen, das sind diejenigen, „denen die Schrift gegeben worden ist, die sie aber hinter sich geworfen haben“ (7).

المبحث السبعون في بيان ان نبينا محمد صلعم اول شافعٍ واول مشفعٍ واولاه يوم القيمة فلا احد يتقدم عليه

Siebzigerster Unters. Bl. 290 r. Darüber dass unser Prophet Muhammad am Tage der Auferstehung der erste und vorzüglichste Fürbitter und mit seiner Fürbitte Gehör Findende sein, kein Anderer also den Vortritt vor ihm haben wird.

المبحث الحادي والسبعون في بيان ان الجنة والمار حَقٌّ وانهما مخلوقتان قبل آدم عليه السلام كما تقدم بسنده في المبحث الثاني من الكتاب في حدود العالم

Einundsiebzigerster Unters. Bl. 291 v. Darüber dass das Paradies und die Hölle wirklich und gewiss und dass beide vor Adam geschaffen sind, wie oben in der zweiten Untersuchung über die zeitliche Entstehung der Welt ausführlich dargelegt worden ist.

Anmerkungen.

1) Formen wie San'ani von San'a und Schäschiwi von Schäschi شوشا oder شباوی von شبا. Doch ist nach Lane (Account of the Manners and Customs etc. 3. Ausg. Pref. S. XV) die letztere Form die heute gewöhnlich gebrauchte, weshalb auch die Mitglieder des von unserem Schriftsteller gegründeten Derwischordens den Namen asch-Scha räwijs führen.

2) S. Catal. Bibl. Bodlej. II, S. 217 ff., wo auch mehrere Fragen angegeben sind. Die Nachrichten über Schärst S. 217 d und S. 577 und CCCXV bedürfen zum Theil der Berichtigung.

3) Neben diesen „Secirern“ in eigentümlicher Weise, wie bekannt, unter andern Namen vielfach selbständige Neuerer auf, aber im Ganzen sind diese doch nur eine Species jenes Genus in weiterer Fassung.

4) Im Diction. of the techn. terms S. (3) Z. 4 heisst es ausdrücklich: فائدة النظر في معرفته تعالى واجب أجماعاً منا ومن المعتزلة واختلف في طريق ثبوت هذا الوجوب فبعدنا هو السمع وعند المعتزلة هو العقل. Demnach gilt die Speculation zum Behufe der Erkenntnis Gottes sowohl den Orthodoxen als den Mu'tasiliten für unumlässlich, aber jenen, weil sie von Gesetz und Ueberlieferung, diesen, weil sie von der Vernunft gefordert wird. النظر wird gewöhnlich durch الفكر erklärt und der Kādī al-Baklānī bemerkt in dieser Beziehung: النظر هو الفكر الذي يطلب به علم أو غلبة ظن. والمراد بالفكر انتقال النفس في المعاني انتقالاً بالقصد فإن ما لا يكون انتقالاً بالقصد كالحديث والنفس لا يسمى فكراً. Das verbundene علم النظر والاستدلال, الكلام ist, wie das الاستدلال, wie das علم الكلام ist. S. Krehl, die Erkennung der Geister S. 69.

5) S. Definit. S. 14 und 15 unter التعليل* und Diction. of the techn. terms S. 14 und 15.

6) الكشف, die Decke oder Hülle beseitigen, ist ein von den Mystikern viel gebräuchter Ausdruck für: die hinter den äussern Erscheinungsformen verborgenen Ideen und Wesenheiten vermittelt des innern Sinnes in ihrer Urgehalt wahrnehmen. Es ist nach dem Diction. S. 14 dasselbe was المكاشفة:

والكشف عند أهل السلوك هو المكاشفة ومكاشفته رفع حجاب را كويمند كه میان روح جسمانی است كه ادراك آن بحواس ظاهر نتوان كرد وقد يطلق المكاشفة على المشاهدة ايضاً الخ. Die äussern Sinne reichen also für diese Anschauung nicht aus. S. Not. et Extr. X, S. 25 und 26 und Krehl a. a. O. S. 70. — Im Text scheint nach روح جسمانی der Gegensatz zu fehlen.

7) *العين* ist ein mit *الكشف* verwandter Begriff: mit dem inneren Sinne schauen, der Gegensatz von *اليمين*. Vgl. Hagä Ch. II, S. 306.

8) Ein ähnliches Verständnis! Der hochfliegende Mystiker fand seinen Meister, den selbst er nicht immer verstand; denn Ueberschwenglichkeit der Gedanken und Dunkelheit des Ausdrucks entsprechen einander bei Ibn al-Arabi häufig in vollkommenster Weise.

9) Der Verfasser gebraucht hier drei Ausdrücke: *واحد*, *احد* und *مفرد في ملكه*, um die allseitige Einheit Gottes zu bezeichnen und der christlichen Dreieinigkeitslehre entgegenzutreten. Das zweite, *احد*, finden wir in der 112 Sure von Gott gebraucht *الاله احد*, in der Bedeutung: seinem Wesen nach einheitlich; ohne Zusammensetzung und Theilbarkeit; dagegen *واحد* S. 3 v. 158: *وانهكم اله واحد لا اله الا هو الرحمن*, S. 4 v. 169: *والله واحد*, und an vielen andern Stellen bedeutet: der Zahl nach einzig. Ähnlich der Definition von *احد* in mystischem Sinne, welche die Definit. S. 11 geben, lautet eine andere im Wiener Codex Nr. 1930 Bl. 44r und im Dictionary S. 141: *Z. 4 v. 2* *باعتبار انتفاء*, wo Abdu-r-razaq's Dictionary S. 8 am Ende *عنه* (and. Codd. *عنها*) hinzuffügt. Letzteres erklärt *الواحدية* *اعتبار انبذات من حيث انتشاء الاسماء منها* Bl. Fo 80: *وواحديتها (وحداتيتها)* *يها مع تكتسبها بالصفات ذات را في اعتبار صفات احد*, das Wesen (Gottes) abgesehen von den Eigenschaften nennen die Saif's *احد*, mit Rücksicht auf deren Vereinigtheit (in Gottes Wesen) *واحد*. Das Nähere darüber s. in Fleischer's Leipziger Handschriften-Catalog S. 400 u. 401.

10) Diese *حقيقة الله* bezeichnet Gami in seinem Commentar zu Ibn al-Arabi's *Fuṣṣ* im ersten Faṣṣ als absolut, stets thätig, einzig, hoch erhaben und durch sich selbst nothwendig existirend, *واحدة عَالِيَة* *واحدة وجودها بذاتها*.

11) In engerem Sinne schließt *الاحداث* nur das frühere Vorhandensein einer Materie, *ابتداع* und *ابتداع* dagegen das frühere Vorhandensein sowohl von Materie als von Zeit aus. S. Definit. S. 10 und f., Not. et Extr. X, S. 18—19 und S. 28. Vgl. Weiteres im Diction. S. 137. Im folgenden sechsten Untersuchungspunkte aber steht *الابتداع* mit *الاحداث* gleichbedeutend.

12) *الجلول* wird sehr verschieden gedeutet und der betreffende Artikel füllt im Dictionary drei Seiten (131—135). Der Begriff läuft darauf hinaus, dass

ein Wesen in ein anderes eingeht und beide sich auf das engste mit einander verbinden, wie nach der christlichen Lehre die Gottheit mit dem Menschen Jesus, nach einigen schwärmerischen altilischen Secten dasselbe mit dem Menschlichen All, nach einigen Sufi's dasselbe mit dem zur Vollkommenheit gelangten Ilmudisten. Šahrastāni kommt wiederholt auf **حلول** und die oben bezeichneten sufischen **حلوتية** zurück, wie S. 173 (vgl. Pocock Spec. Hist. Arab. ed. Wüstenh. S. 261) und S. 174. Die ganze Lehre, insofern sie islamisch ist, entstand daraus, dass man hervorragten Menschen, z. B. durch den Insamen, göttliche Eigenschaften beilegte, und indem man dadurch bald zur Gottähnlichkeit und durch weitere Uebertreibung zur Gottgleichheit gelangte, — die **غلاة**

behaupten, die Insamen seien zuerst Propheten, dann Götter **انباء ثم آله**, hatte man nur noch einen Schritt zu der Annahme des Eingehens **حلول** Gottes in den Menschen, der innigsten Vereinigung, der Vereinheitung **احاد** des Menschen mit Gott — *Theoluch* in seinem Sufismus (S. 142, 146 ff. und im Anhang S. 9 ff.), wo weitere Definitionen des Wortes **حلول** gegeben werden, bildete dafür das lateinische Wort *infusio* Eingottung und übersetzt **احاد** durch *unitatio*. Vgl. *Krech* a. a. O. S. 96.

13) Noch weiter als der Glaube an **حلول** geht der an **الاتحاد**, doch ist der Begriff des letzteren einfacher: das Zusammengehen zweier Wesen oder Substanzen in eine, das Elbwerden derselben, die Vereinheitung. Vgl. *Defail* S. 1, *Abdu-r-rasul* S. 6, *Dictionary* S. 171. Man sieht aus diesen Stellen, wie die ganze Theorie von der Vereinheitung zu Pantheismus streift.

14) Aus *Sar.* 50, V. 15, mit **أَقْرَبَ** statt **أَدْنَى** bei *Freytag* in *Arab. proverb.* Tom. III, *Para prior*, S. 160 Nr. 969.

15) Nach **كشف اللغات** sind mit **الشهادة عالم** gleichbedeutende Ausdrücke **العالم النظام** und **عالم الأجسام**, **عالم الملك** und **عالم الخلق**; der Gegensatz davon **عالم المثال**, **عالم الغيب**, **عالم الملكوت**, **عالم الأمر** und **العالم المبين**.

16) **الاختراع والابداع** غير الاحداث عند الحكمين فلها بلا مدة فيها غير مسبوقين بالعدم وللابداع موند خصوص فاند يشترط فمد انقضاء المدة ايضا. Demnach unterscheidet der streng philosophische Sprachgebrauch **الاختراع** und **الابداع**, von Gott gebraucht, dadurch von **الاحداث**, dass jenes Wortpaar gleichermaßen den Begriff eines zur Hervorbringung fähigen Zeitraums und den eines vorhergegangenen Nichtseins, **الابداع** aber über

das den des Vorhandenseins einer Materie ausschliesst. Vgl. Dietion. S. 14^{te}. Hier, wo *الاختراع* von menschlichen Hervorbringen aus vorhandenem Stoffe gebraucht ist, fällt natürlich die Anschliessung jener beiden ersten Begriffe hinweg.

17) Das Wort *التنويه*, eigentlich negativ: das Fernhalten Gottes, nämlich von irgend welcher Beschränkung und Unvollkommenheit, drückt nach Dietion. S. 14^{to} im Sinne der Saifi's aus, dass Gott in seinem Wesen und seinen Eigenschaften durch sich selbst von Ewigkeit her völlig einzig und über alle Gleichheit oder Ähnlichkeit mit den von ihm in der Zeit geschaffenen Wesen erhaben ist.

18) Eigenthümlich ist es, dass von diesen acht Gott vorzugweise beigelegten Namen wenigstens unter den gewöhnlich aufgeführten neunundneunzig heiligen Namen Gottes (s. *Reinwand* in *Monuments Arab.*, Pers. et Turcs II, S. 16—18) zwei, *المريد* und *المُنكّم* gar nicht und zwei in veränderter Form, *العالم* statt *العليم* und *القادر* statt *القدّيم*, vorkommen.

19) S. Anm. 20.

20) *الكُرسى*, der Sitz Gottes, wird von den Einen für gleichbedeutend mit *العرش* gehalten, von Andern nicht. Letztere unterscheiden so, dass *الكُرسى* der untere göttliche Thron, hingegen *العرش*, mit dem Beisatze *أحيط*, der obere göttliche Thron ist, der alles Untere umfasst. Beide Throne befinden sich in *العالم الأعلى* oder *عالم البقاء*, welche nach Ibn al-Arabi die höchste der von Gott geschaffenen vier Welten ist. S. *Fleischer* im Leipz. Catal. S. 491, Col. 2. Nach der gewöhnlichen Vorstellung (*Mouradjeu d'Ohsson*, *Tableau général*, Paris, Ausg. 1788, II S. 74) bildet *الكُرسى*, zu welchem hin die vier Erzengel sich bei ihrem Gebet richten, das achte Firmament, und *العرش*, zu welchem hin die den Thron Gottes umstehenden Seraphim und Cherabim ihr Gebet richten, das neunte oder höchste Firmament. Natürlich ist *العرش*, als *أحيط*, grösser und umfassender als *الكُرسى*, wie Biazani (Leipz. Catal. S. 530 Col. 2) lehrt, und bewegt sich in 71000 Jahren um den ganzen Zodiakus von der Wage bis zur Jungfrau. Doch wird ebenda auch *الكُرسى* als *أحيط* bezeichnet, und das insofern richtig, als er wiederum Alles, was unter ihm ist, umfasst, und die daselbst erwähnten novem orbes concentrici mundi entsprechen ganz der Angabe bei d'Ohsson. Wenn aber ferner muhammadianische Gelehrte behaupten, *أن الله يجلس على الكُرسى*, dass Gott seinen Sitz auf dem Kursi habe (H. Ch. V, S. 115 Z. 9), und sie in dieser Beziehung den Unterschied zwischen *العرش* und *الكُرسى* nicht gelten lassen, so halten sie sich durch den Koran dazu berechtigt. Dagegen schrieb Ibn Abi Seiba nach derselben Stelle in H. Ch. ein *كُتِبَ العرش*, in welchem er offenbar *العرش* als Sitz Gottes vertheidigte, während Ibn Taimija ihm seinen Sitz auf *الكُرسى* anwies, wozu er durch den bekannten Thronvers *وسِعَ كُرسِيه السّموات*

والارض (S. 2, V. 256) „sein Thron (Kursi) umfasst die Himmel und die Erde“, berechtigt wurde, wenn auch dieses die einzige Stelle im Koran ist, wo das Wort vom Sitze Gottes gebraucht wird. Dagegen steht العرش S. 7, V. 52 ثم استوى على العرش „darauf (nachdem Gott Himmel und Erde geschaffen) liess er sich auf dem Throne nieder“, und so in einer Menge anderer Stellen, wo Gott zum Thron رب العرش und ذو العرش genannt wird. Mit Bezug auf einen Ausspruch Muhammad's wird auch bei Balidawi zu S. 2, V. 256 der Thron عرش über den كرسي gestellt und zu S. 7, V. 52 der erstere erklärt durch „der Körper (im physikalischen Sinne), welcher alle übrigen Körper umschliesst“.

21) لوح المحفوظ Kor. S. 85, V. 22; die wohlverwahrte Tafel, ein Ausdruck, der die verschiedensten Deutungen erfahren hat. Der grösste Theil der Muhammadaner denkt sich darunter einen Körper oberhalb des siebenten Himmels, auf welchem alles, was ist und was bis zum Auferstehungstage sein wird, aufgeschrieben steht, und die Phantasie macht aus ihm eine weisse Perle ذرة بيضاء, so lang wie der Raum zwischen Himmel und Erde und so breit wie die Entfernung zwischen Osten und Westen. Gazali in احياء العلوم hingegen sagt, diese Tafel Gottes لوح الله sei ebensowenig mit einer gewöhnlichen menschlichen Tafel wie das Wesen Gottes und seine Eigenschaften mit dem Wesen und den Eigenschaften der Menschen zu vergleichen, sondern sie stelle die unveränderlich vor dem göttlichen Geiste stehenden ewigen Schicksalsbeschlüsse dar, ganz wie die Worte und Buchstaben des Korans vor dem Geiste dessen stehen, der den Koran auswendig weiss. Aehnlich äussern sich, wie wir alsbald sehen werden, auch Andere.

Den Philosophen الحكماه ist als die thätige Urvernunft العقل الفعال, in welcher die Urformen der existirenden Dinge vorgebildet sind. Sie wirkt auf die Seele النفس ein und befähigt sie zum Erkennen; die menschlichen Erkenntnisse sind Abdrücke jener Urbilder. Dieser عقل فعال heisst in der Sprache des Gesetzes Gabriel, der anderwärts mit العقل الأول identisch wird. Nach dem Dictionary S. 178 ist „die zehnte Vernunft العقل العاشر, welche ihren Sitz in dem Mondhimmel hat,“ identisch mit العقل

الفعال oder Gabriel. Da aber nach einem Ausspruche Muhammads das erste Geschöpf Gottes العقل, der Logos, nach einem andern القلم, die himmlische Rohrfeder, nach einem dritten sein (Muhammads) eigenes „Licht“ نور ist, so sollen nun auch die drei eben genannten Dinge unter einander und mit العقل الفعال,

الكتاب und لوح a. s. w. identisch sein. Während Andern der العقل الأول (a. Kor. S. 12, V. 1 und an andern Stellen) soviel als die intellectuelle Welt العالم العقلي ist, verstehen die Sufi's unter jenem Ausdruck „ein gött-

höher Licht نور الهی, das sich in der crossartigen sinnlich wahrnehmbaren Welt manifestirt und in welchem die existirenden Dinge urapenglich präformirt sind; und somit auch die Urmaterie, أم الهيولى, denn die Materie annimmt keine Form an, die nicht auf der wohlverwahrten Tafel präformirt wäre. Das ist wiederum dasselbe mit العقل الاول, العقل الكلى u. s. w. Man sieht, wie hier Griechisches und Morgenländisches mit speciell Muhammadanischem zu einem unklaren Gemisch zusammengefloßen ist. — Ferner gilt die wohlverwahrte Tafel für einen Theil des vollkommenen Menschen الانسان الكامل, insofern dieser als Mikrokosmos alle göttlichen und natürlichen Welten, die allgemein wie die partiellen, in sich vereinigt; er ist das Buch, in welchem alle göttlichen und natürlichen Bücher vereinigt sind, und von diesem ist sein Herz das Buch der wohlverwahrten Tafel. Da ferner الانسان الكامل

ebenso in Bezug auf seinen Geist soviel als أم الكتاب die Mutter des Buches oder das Buch der göttlichen Rathschlüsse ist, أم الكتاب, so kommen auch von dieser Seite alle jene Ausdrücke auf einen und denselben Begriff zurück. Vgl. الانسان الكامل in Definit. S. 33, الملوك ebenda S. 74, Anthol. gramm. S. 56 (96).

22) Diese Tafel ist mit der ebenfalls durch den Koran (S. 68, V. 1 und S. 96, V. 4) geheiligten Rohrfeder القلم geschrieben, über welche die Muhammadaner in ähnlicher Weise fabeln, wie die Juden über die Feder oder den Griffel, womit der Decalog geschrieben sein soll. S. Marraoui in Prodr. ad refutat. Alcor. Pars tertis S. 94. Die Sud's Identifiziren القلم, wie wir in der vorigen Anmerk. gesehen haben, mit العقل الاول u. s. w.

23) S. Sale an S. 7, V. 171 in der Uebersetzung von Arnold S. 199 Anm. 6).

24) S. Koran Sur. 3, V. 52. Die Vergleichung läuft darauf hinaus, dass Jesus wie Adam von keinem Vater erzeugt worden ist. Uebrigens stellt Jesus nach der Lehre der Muhammadaner höher als alle andern Propheten vor Muhammad, dessen unmittelbarer Vorgänger in der Reihe der Propheten er ist, und wird روح der Geist Gottes genannt.

25) D. h. الجامع الصحيح von Buchârî und الجامع الصحيح von Muslim. S. H. Ch. II, S. 512, Nr. 3908 und S. 541, Nr. 3909.

26) In diesem Glaubensartikel ist von der Möglichkeit Gott im Traume zu sehen nicht die Rede; dasselbe gilt dieselbe für ausgemacht. Ist auch Gott an sich völlig körperlos, so kann er doch den Menschen vermittelt einer eigenthümlichen gestalt- und farblosen Lichterscheinung, dem Abbilde des wirklichen inneren Lichtes, sichtbar werden. Denn für den Salaman als reinen Idealismus ist die Idee des Wirklichen, Wesentlichen, des concreten Seins der Schein.

27) **الجن** Collectivbegriff und **جنى** Einheitswort, soviel als das persische **دemon** sind körperlose Geister **أرواح مجردة**, welche mit den elementaren Dingen oder Körpern frei schalten und walten. Ueber ihr Vorhanden- oder Nichtvorhandensein waren die Muhammadaner in alter und neuer Zeit getheilte Meinung. Die meisten neuern Philosophen, Ibr. Sin an der Spitze, leugneten ihre Existenz, während ein grosser Theil der ältern Philosophen sie für **أرواح** **ساقية** d. h. der sublimen Welt angehörige Geister erklärte. Diejenigen, welche ihre Existenz annahmen, dachten aber wieder verschieden über ihr Wesen. Nach den Meisten sind sie an und für sich körperlos, theils gut, theils böse, ihre verschiedenen Arten nur Gott bekannt. Sie hören und sehen, besitzen tief gebaute Kenntnisse und Einsichten, und verrichten Dinge, welche die Kräfte des Menschen übersteigen. Andere legen ihnen Körper vom feinsten Blute mit menschlichen Geistern **الأرواح البشرية** und mit vernünftigen Seelen **النفوس الناطقة** bei, die sich von ihren Körpern trennen können. Die bösen Dschinn seien die Teufel. Nach Andern sind die Dschinn aus Feuer geschaffen, während von den heiligen andern mit Vernunft begabten Wesenklassen die Engel aus Licht und die Menschen aus Erde geschaffen sind. Wieder Andere nehmen vier Arten an: elementare, Feuer-, Luft- und Erd-Dschinn **عنصريون وثقويون وجواريون وترابيون**, nach ihrem verschiedenen Aufenthalt und Wirkungskreis. Nach Damiri, der in der ägyptischen Ausgabe einen Artikel von 17 Seiten (188—199) über **الجن** hat, haben sie luftige oder ätherische Körper **اجسام** **عوائية**, die nach Gefallen verschiedene Gestalten annehmen können, Verstand, Einsicht und Kraft die schwersten Dinge auszuführen. Ein Ausspruch Muhammad's bei ihm stellt drei Arten von Dschinn auf: die einen mit Flügeln, womit sie durch die Luft fliegen, die andern in der Form von Schlangen, und eine dritte Art die ein Wandlerleben führt **حلتون وبضعون**. Ein anderer Ausspruch Muhammad's gleicht folgende drei Arten an: die eine wie Schlangen, Scorpionen und Reptilien gestaltet, die zweite gleich dem Winde in der Luft, die dritte menschenähnlich, der Rechenenschaft und Bestrafung unterworfen. — Den Unterschied derselben von den Engeln suchen Einige darin, dass sie essen, trinken und ihr Geschlecht durch Zeugung fortpflanzen. Im Allgemeinen wird das Wort Dschinn auf die Engel und körperlosen Wesen **أرواح متجوزون** angewendet, denn das Wort ist abzuleiten von „sich verhüllen, verhüllt sein“ **استتر = جن**, die Engel und körperlosen Wesen aber werden nicht mit Augen gesehen, sie sind dem Auge gleichsam verhüllt **مستتر**. Sie sehen den Menschen, weil Gott ihnen ein geistiges Wahrnehmungsvermögen **أدراك** verliehen hat, der Mensch aber sieht sie nicht, weil ihm jenes Vermögen abgeht. Die Mu'taziliten dagegen suchen den Grund, weshalb die Menschen die Dschinn nicht sehen, in der Feinheit ihrer Körper. Wenn aber Gott die Sehkraft unserer Augen verstärkte, so würden wir sie sehen. Vgl. den 26. Unter-

suchungspunkt; Pocock in Append. notar. misc. zur Porta Moisi S. 286 ff.; Sprenger, Mohammad II, S. 238–241 und Lane über den Glauben der Negerägypter zu die Dschinn II, S. 36 ff.

28) Zur Entscheidung der Frage, ob Mutaziliten oder Mutaziliten zu schreiben ist, dient die Stelle des Dictionary S. 170, wo es heisst, die Mutaziliten seien die Anhänger **أصحاب** des Wä'il Bin Atā al-Gazālī, der sich von dem Zuhörerkreis seines Lehrers al-Hasan al-Baḡrī zurückgezogen habe **اعتزل عن مجلس الحسن البصري**, und zwar deshalb, weil ein Mann bei al-Hasan eingetreten sei und gekussert habe: O Imām der Religion, es treten in unserer Zeit viele auf, die den mit einer schweren Sünde Belasteten für ungläubig erklären, — er meinte damit die Chawāriḡ —, und hiewiederum Andere — die Murḡia —, welche die schweren Sünden nicht ohne Hoffnung auf Ver-

gebung lassen **يرجون الكبائر** (deutlicher bei Sahrastān S. 37 Z. 5 **يرجون** **أصحاب الكبائر**), indem sie sagen, dass wissenschaftliche Nichtbefolgung des göttlichen Gesetzes **معصية** bei gleichzeitigem Vorhandensein des Glaubens daran nicht schade, sowie Befolgung desselben in Verbindung mit Unglauben nichts nütze. Wie soll nun nach deiner Vorschrift unsere Ueberzeugung in dieser Hinsicht beschaffen sein? — Während Hasan darüber nachdachte, äusserte Wä'il, noch bevor jener geantwortet hatte: Ich behaupte, dass der mit einer schweren Sünde Belastete nicht schlechthin **مظلم** ein Gläubiger und ebensowenig schlechthin ein Ungläubiger ist; vielmehr nimmt er eine Mittelstellung zwischen beiden ein; wenn aber der, welcher eine schwere Sünde begangen hat, ohne Bekehrung stirbt, so kommt er auf ewig in das höllische Feuer, da es in der zukünftigen Welt nur zwei Classen giebt: die im Paradiese und die in der Hölle. Doch wird jener Sünder eine leichtere Strafe erleiden und sein Standort in der Hölle oberhalb der Standorte der Ungläubigen sein. — Darauf erklärte Hasan: Wä'il hat sich hiermit von uns getrennt **قد اعتزل عنا**

واصل. — Hier kann man doch nicht **اعتزل** lesen und übersetzen: „ist von uns ausgestossen worden“. — Nothwendig activ ist **اعتزل** bei der Construction mit dem Accusativ zu fassen Abulmahāsīn, I, S. 374 dritte Z., wo es von

Wä'il und 'Amr bin 'Ubeid heisst: **اعتزلا مجلس الحسن البصري ثن يومئذ** **الاعتزل** = *al exodiosis* *corres. exarctōi*, Ep. Jud.

v. 19. (In der bemerkten Stelle Abulmahāsīn's schreibe man **وعمر** statt **عمر**); den Artikel über 'Amr bin 'Ubeid bei Ibn Chalikān ed. Wüstenf. Nr. 50f., in welchem *de Slane* „Mutaziliten“ ganz richtig mit „seceders“ übersetzt.) — Sich selbst nennen die Mutaziliten nicht ohne Selbstgefühl Anhänger der Gerechtigkeit und der Einheitslehre **بنحباب العدل والنوحيد** und suchen diese Bezeichnung auch zu begründen. S. H. Ch. V, S. 198; Weil, Gesch. der Chalifen I, S. 191–192 Anm. 2 und Steiner S. 24, 1) und S. 50.

Dasselbe wie das Dictionary erzählt Schrästänk a. a. O. mit geringen Abweichungen in der weiteren Ausführung. Dasselbe heisst es ausdrücklich: قام (واصل بن عطاء) واعتزل الى استوانة من استوانات المسجد وهو ما اجاب به على جماعة من اصحاب الحسن فقال الحسن اعتزل هنا واصل اجاب به على جماعة من اصحاب الحسن فقال الحسن اعتزل هنا واصل. Hier ist noch weniger an ein Passivum zu denken.

[Den vorstehenden Gründen gegen die Aussprache المعتزلة möchte ich noch hinzufügen, dass die von Weil a. a. O. dafür besonders geltend gemachte Stelle Ibn Chalikāns vielmehr für المعتزلة beweisend ist. Denn واعتزل عنه

durch ف mit مجلسه الحسن verbunden, kann sprachgemäss nicht bedeuten: „und er (Wāsil) ward von ihm (Ḥasan) verlassen“, was überdies logisch eine reine Wiederholung des unmittelbar Vorhergehenden wäre, sondern drückt aus, was Wāsil in Folge jener Anstossung seinerseits that: Ḥasan wies ihn von seinem Zuhörerkreise hinweg; in Folge davon trennte er sich von demselben und gründete eine besondere Schule. Ein اعتزله عنه

könnte überhaupt nur bedeuten: secessum est ab eo, man trennte sich von ihm, — nach der bei uns gewöhnlichen Auffassung mit unpersönlichem Passiv, nach vorgegenländischer Ansicht mit عنه als logischem Passivsubject, gleichsam: er wurde von Seiten einer oder mehrerer ungenannter Personen zum Gegenstande des sich Trennens von ihm gemacht. Fleischer.]

29) Mit andern Worten: Die Vorherbestimmung gehört zum Wesen Gottes, Gott aber und sein Wesen sind unveränderlich.

30) تكليف bedeutet im Allgemeinen: nöthigen etwas zu thun, was mit Mühe und Beschwerde verbunden ist; insbesondere aber: zur Ausübung der

Religionsgebote verpflichtet, und مكلف ist demnach jeder nach seinem Alter und seiner körperlichen und geistigen Beschaffenheit zur Beobachtung der Religionsgebote verpflichtete Mahammadaner. Vgl. Journ. asiat. 1850. I, S. 161 u. 179.

31) القرب gilt bei den Sufi's als Ausdruck für Annäherung des Menschen an Gott durch geistige Contemplation, die endlich zur Intuition اشاعة führt, wodurch der Mensch sich von Allem was ausser Gott ist völlig abschliesst.

32) Koran. Sur. 11, V. 47. Unser Vf. leitet die beiden Worte hier, dem Zusammenhange nach, nicht von حكم weise sein, sondern von حكم herrschen ab.

33) Zum Wesen eines solchen Wunders gehört, dass es von Gott als Urheber ausgeht, dass es ausserhalb des natürlichen und gewöhnlichen Laufes der Dinge liegt, dass durch menschliche Kraft kein Seitenstück dazu geliefert werden kann, dass der, durch welchen es zur Erscheinung kommt, ein Prophet zu sein behauptet und somit jenes Wunder sich als eine göttliche Bestätigung dieser Behauptung darstellt.

34) السحر bedeutet im Allgemeinen: eine Wirkung hervorbringen, deren Ursache verborgen ist; insbesondere: durch geheime Künste die Gestalt und natürliche Beschaffenheit von etwas verändern. Letzteres geschieht nach den Meisten mit Hilfe des Teufels oder der Teufel, ist also jedenfalls ein Werk des Unglaubens, كفر, und im Gesetze streng verboten. Andere nehmen Zauberei durch Verblendung mit dem Dschinn an, wie es denn überhaupt verschiedene Arten von Zauberei giebt, mit deren criminalrechtlicher Feststellung die Gesetzgelehrten sich vielfach beschäftigt haben. — Während die Gaukler- und Tuschelpielerkunst الشعبة oder الشعوزة bloss auf Gewandtheit der Hände und Benutzung verborgener Naturkräfte beruhen kann, hat schon Muhammad die Wahrsagekunst الكهانة unbedingt verdammt. Alle Wahrsager كهانون gelten ihm, wie die Sterndeuter ملاحمون, für Leute in geheimer Verbindung mit Satanen und Dschinn, durch deren Hilfe sie verborgene und zukünftige Dinge zu entdecken vermögen. Doch war und ist die Geltung dieser Künste im Morgenlande zu fest begründet, als dass Muhammad mit seiner Verdammung derselben hätte durchdringen können.

35) Nach den Philosophen des Gesetzes فلاسفة الشريعة müssen sich in einem Propheten نبي drei Besonderheiten vereinigen: 1) dass er ohne vorheriges Lehren und Lernen eine Einsicht in die verborgenen Dinge المغيبات habe, sowohl in die gegenwärtigen, als in die vergangenen und zukünftigen, doch nicht in alle, sondern nur in einen bestimmten Theil, der das Gewöhnliche ausschliesst; 2) dass für ihn und von ihm Dinge geschehen, welche in dem materiellen Bestande der Elemente, die ihm gehorchen, ausserordentliche Wirkungen hervorbringen; 3) dass er die Engel angethan mit einer in die Sinne fallenden Gestalt sehe und ihre Rede als eine an ihn gerichtete Offenbarung von Gott höre. — Auch nehmen sie einen Unterschied zwischen dem نبي und رسول an, insofern Gott durch einen رسول den Geschöpfen ein Gesetz überbringen lässt mit dem Befehle dessen Befolgung durchzusetzen, ein Prophet hingegen, ohne selbst ein solches Gesetz zu überbringen, einem bereits durch einen „Gottgesandten“ überbrachten Gesetze Folge leistet. Zur Eigenthümlichkeit einer göttlichen Sendung رسالة gehört also die Durchsetzung der Befolgung eines neuen Gesetzes, das Herabkommen Gabriels zu dem Gottgesandten und dass diesem nicht die Befolgung eines Gesetzes von einem der frühern Propheten befohlen ist. رسول würde im Allgemeinen ein Synonym (مرادف) von نبي sein, wenn ein Prophet ebenfalls beauftragt wäre die Befolgung eines von ihm überbrachten Gesetzes durchzusetzen. Ansonsten kann ein „Gottgesandter“ ein Mensch oder ein Engel sein; ein Prophet hingegen ist stets ein Mensch, nie ein Engel. Der Prophet hat Traumgesichte, der Gottgesandte hört die Stimme Gabriels, ohne ihn zu sehen; ist er aber مرسل, so hört er seine Stimme und sieht ihn zugleich. Vgl. d'Osson 1, S. 180 und 181.

36) النبى wie فعيل im Sinne von فاعل ist, soviel als

وَالْعَارِفُ بِاللَّهِ, der durch unausgesetzte Befolgung aller Gebote des Gesetzes und durch ein streng ascetisches Leben eine tiefere Kenntniss von Gott und dessen Eigenschaften erlangt hat. Andere anders; im Allgemeinen aber kommt der Begriff immer darauf zurück, dass أوليَاء, Heilige, welche sich in allen Schichten der menschlichen Gesellschaft finden können, diejenigen sind, die sich durch besondere Frömmigkeit und strenge Beobachtung der Religionsvorschriften auszeichnen. Doch stehen sie den Propheten sowohl in Erhabenheit ihrer Tugenden als in göttlichen Gnadengaben weit nach; sie vermögen nicht zu weissagen, prophetische Wunder zu verrichten, den Menschen die göttlichen Gesetze zu offenbaren u. s. w.; daher auch die كَوَامِلَات, d. h. die Wunder und Wundergaben, durch welche Gott die Heiligen vor andern Menschen auszeichnet, die Grösse und Bedeutunsamkeit der prophetischen معجزات nicht erreichen. So weiss Muhammad vor seinem Prophetenthum nur كَوَامِلَات, jene wunderbaren Gaben, die sich, sobald er als Prophet auftrat, in معجزات verwandelten.

37) Mit dem Prophetenthum نُبُوَة und der Gottessandtschaft رِسَالَة hängt المبعث und المبعثَة zusammen, d. h. die Sendung eines Menschen durch Gott an die Menschen und Dschinn, damit er sie auf den Heilsweg leite. Das Wahrzeichen seiner Berufung ist, dass er sich selbst als Prophet darstellt und prophetische Wunder معجزات verrichtet.

38) Es ist einer der ersten Glaubenssätze in der Dogmatik der Muhammadaner, dass Muhammad nicht nur das vortrefflichste Geschöpf Gottes, sondern auch der grösste und vortrefflichste der Propheten سيد الانبياء oder أفضل sei, was man durch seine Wunder, Thaten und Ansprüche, als Zeugnisse der höchsten himmlischen Begabung, zu beweisen sucht. Es wurde an alle Völker der Erde gesandt, an den Dschinn wie an den Menschen — S. den 36. Untern. — Jesus wird am Ende der Welt nur seinem Gesetze folgen. Daher heisst Muhammad auch das Siegel oder der letzte der Propheten. Vgl. Sprenger II, S. 251—283.

39) S. Koran: Sur. 33, V. 40.

40) عَزَمَ الْقَلْبُ ist الاقناع, das Herz auf einen bestimmten Punkt fest hinstellen, d. h. dem Willen, nachdem er bald dahin bald dorthin geschwankt hat, eine feste Richtung geben; hier also, wo von Gesetze Muhammad's die Rede ist, seinen Willen ohne Vorbehalt diesem unterwerfen. Während die Mu'taziliten durch موافقة „Uebereinstimmung mit dem Willen (Gottes)“ erklären, behaupten die Sunniten, الطاعة sei „Uebereinstimmung mit den Geboten (Gottes) موافقة الامر“. Der Hauptpunkt der Streitfrage ist der, ob das von Gott Gebotene nothwendig auch allemal von Gott gewollt werde, oder nicht لا محذور ان المأمور به عمل يجب أن يكون مراداً لم لا.

Die Mu'taziliten behaupten das Erste, die Sunniten das Zweite, weil Gott auch Dinge geboten habe, die er nicht wolle. Man habe also nicht nach

Gottes Willen, sondern nach Gottes Geboten zu fragen und sein Handeln mit diesen in Uebereinstimmung zu bringen.

41) Ihn al-Arabi war diesem Streitpunkte nicht ausgewichen, doch wagt unser Verfasser nicht ihm dahin zu folgen, da die hier in Betracht kommenden Stellen der Falschheit von Neidern verfälscht seien. Er lässt demnach die ganze Frage auf sich beruhen.

42) Ueber die Engel giebt es viele verschiedene Meinungen. Es sind nach allgemeinem Glauben wirklich existierende, selbständige Wesen; aber sind sie *متجسّمات*, d. h. nehmen sie einen Raum ein, oder nicht? Nach denen, welche das Erste behaupten, d. h. den meisten Gläubigen, haben sie feine ätherische Körper, können verschiedene Gestalten annehmen und wohnen in den Himmelsräumen. Nach Andern haben die Engel Lichtkörper *اجسام نورانية*, die Dschinn, gute wie böse, feine Luftkörper, die Satans feurige Körper; oder die Körper aller drei Arten enthalten eine Mischung der Elemente, doch so, dass ihre Hauptbestandtheile die angegebenen, also Licht, Luft und Feuer sind. Da nun Licht, Luft und Feuer ausserordentlich fein sind, so dringen Engel, Dschinn und Satans in und durch die kleinsten Durchgänge und engsten Räume, selbst bis in das Innere des Menschen. Sie sind für körperliche Augen unsichtbar, ausser wenn sie sich mit Menschen- oder Thierkörpern aus veredigen oder wässerigen Stoffen bekleiden, die also von ihren eigenen Grund- oder Hauptbestandtheilen verschieden sind. Andere, z. B. ein Theil der Götzendiener, glauben, dass die wirklichen Engel die Glücks- und Unglückssterne seien, denen sie Leben und Vernunft beilegen, nämlich jene die Gnadenengel, diese die Strafengel. — Die zweite Meinung, dass die Engel unräumlich und unkörperlich seien, haben 1) die Christen, für welche die Engel (nach muhammadianischer Angabe) die mit Vernunft begabten, (durch den Tod) von ihren Körpern getrennten, von Sünden reinen und vollkommen guten Seelen sind; 2) die Philosophen. Nach diesen sind es selbständige geistige Wesen, welche eine von den vernünftigen menschlichen Seelen verschiedene, mit mehr und höhern Kräften und Kenntnissen ausgerüstete Gattung bilden, die sich zu jenen wie die Sonne zu den irdischen Lichtern verhält. Diese Wesen sind von doppelter Art: die einen sind die leitenden Seelen der Sphärenkörper und Gestirne, zu denen sie sich verhalten wie unsere mit Vernunft begabten Seelen zu unsern Körpern; die andern, durch ihren höhern Rang über diese Verrichtungen erhaben, sind nur damit beschäftigt, Gott immer tiefer zu erkennen, ihn zu lieben und ihm zu gehorchen. Es sind

الملائكة المقربون (Kor. Sur. 4, V. 170 vgl. mit Sur. 3, V. 40) die Gott am nächsten gestellten Engel, welche sich zu den die Himmelsphären und Himmelskörper regierenden Engeln *المدينون* verhalten, wie sich diese zu unsern mit Vernunft begabten Seelen. — Andern nehmen noch andere Arten von Engeln an, nämlich

irdische *ملائكة ارضية*, unter deren Obhut die Angelegenheiten dieser Welt stehen; sind sie gut, so heissen sie Engel, sind sie böse, Satans oder Teufel. Uebrigens giebt es viele verschiedene Arten von Engeln; solche die den höch-

sten Thron Gottes tragen, solche die diesen Thron umgeben, die obersten der Engel **الأكابر الملائكة**, darunter Gabriel, Michael, Israfil und 'Israfil **عزرائيل**, ferner die Paradiesengel, deren Oberster Ridwan heisst, die Höllengel, alle zusammen **الجنات** genannt, mit ihrem Obersten Malik, welche welche die Werke der Menschen aufzeichnen, solche die mit Beaufsichtigung und Behütung der Menschen beauftragt sind **الموصلون بيني آدم**, solche welche die Angelegenheiten der Welt unter sich haben. Andere unterscheiden 1) Cherubim **الكروبيمون**, 2) **الروحانيون** (die Engel werden überhaupt auch **السنقرة** genannt), 3) Hüter des Thrones **خزنة الكوسى**, 4) **السنقرة**, welche die Handlungen der Menschen niederschreiben, 5) **المرور**. S. Koran Sur. 80, V. 15 — Andere theilen sie in Engel der obern Welt **ملوك** oder **روحاني** und Engel der untern Welt **سفلى** oder **اعوان** und **ارواح** und **موكل**. Vgl. *Reiland de relig. Moh.* I, I, S. 14 ff. und *Diction.* S. 133 v. und 133 a.

43) Im Text steht **في مطلوبه**, was keinen Sinn giebt; ich habe **في** **مطلوبه** geschrieben, in Parallele mit **وجوب**.

44) Vgl. Anm. 36 und über **الولاية** und **النوى** besonders Göml in Not. et Extr. XII, S. 319 ff., wo Ausführliches darüber berichtet ist. Ueber die mit „unmittelbare und unmittelbare Gotteserkenntnis“ übersetzten mystischen Kunstwörter **شهود** und **وجود** s. ebendasselbst S. 40 (des Sonderabdrucks) Anm. 1, S. 49 Anm. 5, S. 64 Anm. 1, S. 73 u. 74 Anm. 2; *Definitions* S. 170 und Fv.

45) Hier fehlt der 43. Untersuchungspunct wirklich, oder — was glaublicher ist — der Abschreiber hat sich in den Zahlen versehen.

46) **القطب**, der Pol oder das Haupt der Heiligen, heisst auch **الغوث** der Helfer, nämlich insofern Jemand bei ihm Hilfe sucht; ferner **مداوى** **الكلم** der Heiler der Wunden (s. *Catal. Lips.* S. 492), **قطب العالم** der Pol der Welt, **قطب الاقطاب** der Pol der Pole, **القطب الاكبر** der grösste Pol, **قطب الارشاد** der Pol der rechten Leitung und **قطب المدار** der Pol des Angelpunctus. Derselbe ist **علي قلب محمد** „nach dem Geiste Muhammad's“ d. h. Erbe der geistigen Eigenthümlichkeit Muhammad's, ein Ausdruck, der für *de Sany* (s. Not. et Extr. X, S. 81) unverständlich war. Im *Dictionary* S. 176 heisst es: „al-Kutb ist ein einziger Mann, auf dem zu jeder Zeit unter allen Weltgeschöpfen die Gnade (wörtl. der Huld Blick) Gottes sich concentrirt. **رجل واحد هو موضع نظر الله تعالى من العالم في كل زمان** — **هو** **وآن قطب مثل دل محمد صلعم**, persisch **خلف** **علي قلب محمد صلعم**, was dann in der eben angegebenen Weise erklärt wird. Jeder Kutb, mag sein gewöhnlicher Name sein welcher er will, heisst im Himmel und auf der Erde **عبدالله**, dergleichen haben alle Gottesmänner **عبدالله** als solche ihre besondern Namen. Das Sein aller geschaffenen Wesen, der Bewohner der obern und untern Welt, ist durch das Sein des Kutb bedingt. — Unter diesem

Pol stehen zwölf andere **مأمورون لقلب المذاهب**, die ebenfalls sämtlich „nach dem Geiste“ gewisser Propheten **ببر قلوب الأنبياء** sind, der erste nach dem Geiste Noahs, der zweite nach dem Geiste Abrahams u. s. w., und deren regelmäßiges Privatgebet **ورد** gewisse Segen sind, wie die 36. das des ersten, die 112. das des zweiten, u. s. w. Von ihnen befinden sich sieben in der siebten Klimme, in Jedem einer, der **قلب اقليم** heisst; von den fünf andern heisst jeder **قلب ولاية** und von ihnen geht der göttliche Gnaden- und Gaben-erguss **فيض** auf die übrigen Heiligen über. S. Anm. 44 und 50; Not. et Extr. X, S. 80—81; Zeitschr. d. DMG, VII, S. 15, 20, 21.

47) Dies sind die nicht unter der Aufsicht des Ober-Kuph Stehenden, **الرجال الخارجون من نظر القلب**. Es giebt ihrer nach Einigen drei, welche durch eine besondere Theophanie **تحكى** unter Vermittlung Hasan's der Ehre gewürdigt worden sind, Nachfolger des Gottgesandten zu werden, und nur des hohen Grades ihrer Vollkommenheit wegen ausserhalb des Herrschaftsbereiches der Ober-Kuph stehen. Diese sind „nach dem Geiste Ali's **ببر قلب علي**“, unstrittig eine Schöpfung der Schüten.

48) Von diesen beiden Imamen führt der zur Rechten des Ober-Kuph, mit Namen 'Abdarrabb, die Aufsicht über die obere Welt **للملكوت**, der andere zu dessen Linken, mit dem Namen 'Abdalmalik, über die untere (sublunare) Welt **للملك**. Der letztere nimmt einen höhern Rang ein als der erstere und wird, wenn der Ober-Kuph stirbt, dessen Amtnachfolger. Beide sind seine Wexire oder Stellvertreter. — Nach Andern heisst der Imam zur Rechten 'Abdalmalik und der zur Linken 'Abdarrabb.

49) **الأوتاد** „die Pfähle“ sind vier Heilige, von denen jeder eine der vier Himmelsgegenden bewohnt und beherrscht, und die mithin (natürlich unter Oberaufsicht des einen der Imame) die ganze Welt unter ihrer Obhut haben: 'Abdafalim im Westen, 'Abdalhatti im Osten, 'Abdabnurid im Norden und 'Abdalkadir im Süden. Andere nennen den Watid im Osten 'Abdarrabbah, den im Westen 'Abdalweddid, den im Süden 'Abdarrabbah und den im Norden 'Abdalkadid. (Auch die Sahier kennen einen **وتيد الشرق** und **وتيد الغرب** und **وتيد السماء** und **وتيد الأرض**). S. *Chivalcon*, die Sahier, II, S. 6. Ebenso sind sie die Vorgesetzten der nach den Himmelsgegenden gelegenen vier Ecken der Ka'ba.

50) **الابدال**, die Stellvertreter, haben ihren Namen davon, dass, wenn einer von den an ihnen gehörenden Heiligen stirbt, Gott einen andern an seine Stelle setzt **يبدل الله مكانه بآخر** oder **يبدل به آخر**, so dass nie eine Lücke unter ihnen entsteht. S. Ibn Duraid S. 708, wo hinzugefügt wird, dass es deren siebzig giebt, vierzig in Syrien und dreissig in den übrigen Ländern. Der Prophet soll gesagt haben: Der Dufala meines Volkes sind

sieben *سبعة أمي* بذلاء, d. h. doch wohl der Knth al-akth, die zwei Imams und die vier Aulad. Doch deutet man diesen Ausspruch noch dahin, dass die sieben Budalā in den sieben Klümas ihren Aufenthalt haben: im ersten 'Abdalhalī nach dem Geiste Abrahams, im zweiten 'Abdalalim nach dem Geiste Moiss, im dritten 'Abdalmurīd nach dem Geiste Arons, im vierten 'Abdalkābir nach dem Geiste des Idris (Henoch), im fünften 'Abdalkābir nach dem Geiste Josephs, im sechsten 'Abdassamī nach dem Geiste Jesu, im siebenten 'Abdubagī nach dem Geiste Adams. Diese sieben Budalā, welche den Anfrag haben den Menschen Hilfe zu bringen, werden weiter mit den sieben Planeten in Verbindung gesetzt. Auch sind sie (s. Catal. Lips. 8. 492) Vorgesetzte der sieben Wochentage und der einzelnen Stunden, und erhalten von den sieben Planeten und deren Himmelsphären, denen die Herrschaft über die Tage und Stunden zusteht, und von den sieben Propheten, die in jenen Himmeln wohnten, ihre Kräfte und Fähigkeiten. Ein anderer angeblicher Ausspruch Muhammads ist: „Gott hat 100 Männer geschaffen, deren Geist nach dem Geiste Adams, 40, deren Geist nach dem Geiste Moiss, 7, deren Geist nach dem Geiste Abrahams, 5, deren Geist nach dem Geiste Gabriels, 3, deren Geist nach dem Geiste Michaels, und 1, dessen Geist nach dem Geiste Muhammads ist.“ Wenn dieser letzte stirbt, so wird einer der vorhergehenden drei an dessen Stelle berufen, stirbt einer von den dreien, so tritt einer von den fünf an dessen Stelle, und so fort. Stirbt aber einer von den dreihundert, so wird er durch einen Ameen oder Frommen, der ein beschauliches Leben geführt hat, ersetzt. Nach einem dritten Ausspruche des Propheten giebt es vierzig Budalā, zwölf in Syrien und achtundzwanzig in Irak; aber das sind wohl die in der vorhergehenden Tradition genannten vierzig nach dem Geiste Moiss. Der Prophet, heisst es weiter, theilte die (muhammadanische) Welt in zwei Theile, einen östlichen und einen westlichen. Zu Irak aber oder der östlichen Hälfte gehören Chirakān, Hindustān, Turkistān und die übrigen östlichen Länder, zu Syrien oder der westlichen Hälfte Aegypten und die übrigen westlichen Länder. Diese vierzig Budalā nennen Viele auch die vierzig Ahrā oder Frommen. Dieses ganze hierarchische System, zu welchem ausser den hier genannten Classen auch die unter andern Namen bekannten, wie *الانبياء*, *الانبياء*, *الانبياء*, *الانبياء* und *الانبياء*, gehören, beruht also angeblich auf prophetischer Ueberlieferung. Alle diese Heiligen sind die *رجال الله* oder, wie es in dem Leipziger Catalog (8. 424, Col. 1. Ann.) heisst, *رجال الغيب*. Es sind ihrer nach dieser Stelle dreihundert zweiundsechzig, getheilt in drei (nämlich der Knth und seine beiden Weiber), sieben, zwölf, vierzig und dreihundert — Nach *de Sacy* (*Journ. des Savans* 1822. 8. 17) stiegerte sich die Zahl der mystischen Heiligen auf viertausend, die, ganz geheim, einander selbst nicht kennen und denen nicht einmal ihr eigener Rang bekannt ist. Unter ihnen sind die Höchstgestellten, die Träger der obersten Gewalt und gleichsam die vornehmsten Beamten am Hofe Gottes, dreihundert mit dem Namen *الانبياء*, vierzig andere mit dem Namen *الانبياء*, vier mit dem Namen *الانبياء*, drei mit dem Namen *الانبياء*, und endlich einer (der doch wohl zu den vorher-

genannten drei gehört) mit dem Namen قطب غوث. Diese können sich gegenseitig und müssen sich zur Ausübung ihrer geistigen Herrschaft mit einander in Einverständnis setzen. — Der Zweck dieses phantastischen Systems war, eine Vermittelung zwischen Himmel und Erde herzustellen, auch nach dem Abschlusse des Propheten- und Gottgestadenthums durch das „Siegel der Propheten“ auf Erden eine Stellvertretung desselben zu organisiren, und die Heiligen in eine gewisse Rangordnung zu bringen. Später wurde dasselbe weiter ausgesponnen und mannichfach willkürlich modificirt. So ist in den Mekkanischen Offenbarungen von einem قطب العباد, قطب العرفاء, قطب المعوليين und die Rede. Ebenso wird in den نفحات des Scheich Ahmad Hâfi von einem قطب اوليا gehandelt, und wieder Andere nennen den über den ganzen bewohnten Erdkreis gestreuten Kuth القطب الولاية. Nach dieser Analogie hatte Jede Station des beschaulichen Weges مقام ihren besondern Kuth zur Obhut, وحاضنة, und ebenso Jede Ortschaft قرية der ganzen Welt ihren Heiligen, der ihr Kuth ist, mögen nun in dieser Ortschaft Gläubige oder Ungläubige wohnen. Vergleiche liegen hier nahe. S. d'Osson I, S. 315—16; Fleischer in der Allg. (Halt.) Liter.-Ztg. 1839, Nr. 220 Col. 543 und im Catal. Lips. S. 494 Anm. *); H. Ch. III, S. 429 Nr. 6277 und Zeitschr. der DMG. VII, S. 21 ff., wo in Zahl und Benennung der Classen dieser Heiligen eben solche Verschiedenheiten hervortreten wie in den Citaten bei de Sacy im Pend-naméh S. LVIII—LX.

51) الاتهام ist nach den Tarifat (S. 35 und S. 41) eine unmittelbar von

Gott kommende oder durch Engel vermittelte Eingebung einer Erkenntniss, welche den Menschen antreibt etwas Gutes zu thun oder etwas Böses zu unterlassen. In keinem Falle kann diese Eingebung, die dem Menschen nur durch freie göttliche Gnadenauströmung فيض zu Theil wird, durch Bitten darum استغاثة, durch Nachdenken, Schlessen und Speculiren erlangt werden. Bei den Gelehrten gilt diese Eingebung nicht als wissenschaftliches Beweismittel, wohl aber bei den Sufi's. — الوحي, dessen Grundbegriff das Kundthun im Geheimen الاعلام في الخفاء ist, bedeutet als theologisches Kunstwort die den Propheten von oben herab zukommende Ansprache Gottes. Im weitern Sinne aber ist die „Offenbarung“ eine äussere und eine innere. Die äussere (objective) ist dreierlei Art: 1) die, welche durch den Mund des Engels erfolgt, so dass sie vom Ohr aufgefasst wird, wie der Koran offenbart worden ist, 2) die, welche dem Propheten durch Andeutung بإشارة des Engels, ohne Hilfe der Rede, zu Theil wird, wie Muhammad sagt: „der heilige Geist hat meinem Geiste eingehaucht نفث في روحي, dass eine gewisse Person nie sterben wird خاطر المذك, 3) die Gedankeneingebung الاتهام, auch ان نفسا لن تموت genannt. — Die innere (subjective) Offenbarung ist die, welche durch eigenen Verstandesgebrauch الرأى und selbständige Forschung الاجتهاد erlangt wird.

52) Unter الطریق verstehen die Sufis die Gesamtheit der auf Erlangung äußerer Vollkommenheit abzielenden Vorschriften, deren mit Beschwern verbundenen Befolgung durch die Ordensregeln ausdrücklich vorgeschrieben ist; denn etwaige der menschlichen Schwäche in Befolgung dieser Vorschriften gemachte Zugeständnisse würden notwendigerweise Erschlaffung und Stillestand auf dem Wege zur Vollkommenheit nach sich ziehen.

53) S. über al-Gunaid, der im J. 297 (beg. 20. Sept. 909) starb, Ibn Chalik. Nr. 143; Annal. Mus. II, S. 320 und S. 468 Anm. 272, hauptsächlich aber Not. et Extr. XII, S. 334 (2) und S. 422—436.

54) Vgl. über الاجتهاد vorzugsweise Journ. asiat. 1850, I, S. 181 ff.

55) لطيفة ist nach arabischem Sprachgebrauche „eine feine Ahnung (أشارة), die sich weder im Verstande zu einer klaren Vorstellung entwickeln noch sich in Worte fassen lässt“. Diese Erklärung des Dictionary kommt auf die in den Ta'rifat hinaus.

56) المجاهدة wird erklärt durch: „mit der sinnlichen Seele und dem Satan kämpfen“; „dadurch, dass man sich von Allem außer Gott ganz los macht, seine Gottesbedürftigkeit bethätigen“; „sich selbst aufopfern um Gott wohlgefallen“; „die sinnliche Seele von den Lüsteu entwöhnen und das Herz von seinen Wünschen und den Dingen von zweifelhafter Gesetzmässigkeit loslassen“.

57) العبادة, der Gottesdienst, ist nach den Ta'rifat S. 101 das was der zur Beobachtung der Religionsgebote Verpflichtete, entgegen den Anforderungen seiner sinnlichen Natur, thut um Gott seine Verehrung zu bewirken. 'Abdurrazak S. 7. sagt, es sei die äusserste Selbstdemüthigung vor Gott, ein Begriff, der auch auf die grosse Menge der Gläubigen العامة seine Anwendung finde.

In Beziehung auf die Höherstehenden الخاصة aber werde Jener Begriff durch العبادة, in Beziehung auf die Höchststehenden الخاصة durch العبادة ausgedrückt. Nach dem Dictionary S. 11 v ist العبادة einfach die höchste Verehrung غاية التعظيم, die natürlich nur Gott zukommt. Nach dem مجمع السلوك zerfällt sie in drei schon oben angedeutete Abstufungen: 1) die Thäta der grossen Menge der Gläubigen, die Gott dienen in der Hoffnung auf Belohnung und aus Furcht vor Strafe. Diese niedrigste Art von Gottesdienst schliesst nach Einigen dar, der ihn übt, vom Grade der Herrschereinheit aus. 2) die Thäta derjenigen, welche Gott dienen um dadurch die Ehre zu erlangen, von ihm selbst unter seine Diener gerechnet zu werden, — von Einigen

العبودية genannt. Andere sagen, العبادة, der Gottesdienst des grossen Haufens, bestehe darin, dass der Mensch thue was Gott wohlgefällt, العبودية, der Gottesdienst der Auserwählten, umgekehrt darin, dass ihnen wohlgefallen (sie mit Allem zufrieden seien) was Gott thut. Wieder Andere lassen العبودية in vier Dingen bestehen: a) in Erfüllung der gegen Gott übernommenen Verpflichtungen الوفاء بالعبود; b) in Zufriedenheit mit dem von Gott Verheiss-

من انزها بالموعود; c) in Einhaltung der von Gott getroffenen gesetzlichen Bestimmungen حفظ الحدود; d) in geduldiger Entbehnung dessen was man (nach Gottes Rathschluss) nicht besitzt الصبر على الفقد. 3) Die Ihada derjenigen, welche ohne alle Selbstsucht Gott rein aus Ehrfurchtavoller Schon und aus Liebe zu ihm dienen, — von Einigen العبودية genannt. Nach dem خلاصه السلوك heisst die العبودية im Aufgehen jeder Annahme, im geduldischen Ertragen von Trübsal und in der Liebe zu Gott; nach Andern im Aufgehen des eigenen Willens, woraus dann von selbst Demuth und Gottesbedürftigkeit folgt; auch nach Andern darin, dass man die Anforderungen der Sinnlichkeit nicht befriedigt und ihre Wünsche nicht erfüllt, dagegen den Geboten Gottes Gehorsam leistet.

58) الخارق sagt man von einer Thatsache, welche durch ihren Eintritt in die Erscheinungswelt den natürlichen Lauf der Dinge durchbricht, gleichsam ertönt, يخرق. Unterstützt eine solche Thatsache als gleichzeitiges Beglaubigungswunder den Anspruch, den ein auftretender oder aufgetretener wirklicher Prophet auf die Prophetenwürde erhebt, so ist es eine معجزة; geht sie als Ankündigungs- und Vorbereitungswunder dem Auftreten eines wirklichen Propheten voraus, so ist sie ein ابرص; erfolgt sie als Auszeichnungswunder durch einen Heiligen, Wali, oder zu dessen Gunsten, so ist sie eine كرامة; geht sie als Vorschickungswunder (nämlich auf dem Wege zur ewigen Verdammnis) von einem Ungläubigen oder Gottlosen aus und unterstützt dessen Behauptung, dass er mit höhern Geistern im Bunde stehe, so ist sie ein استدراج, graduelles Vorwärtsschieben, d. h. Gott erfüllt seine Wünsche einmal über das andere bis an sein Lebensende und macht ihn so immer sicherer, um ihn dann mit Unglück und Strafe heinzuschicken; oder الاستدراج ist so viel als الاعانة d. h. tiefe Demüthigung, nämlich im Hinblick auf den endlichen Ausgang. Nach Andern ist es der Teufel, der ihn Schritt für Schritt dem Verderben entgegengeführt, was endlich auf الاعانة hinausläuft. S. Not. et Extr. X, S. 45—46. — Zauberkünste sind keine übernatürliche Thatsachen خوارى; denn dazu gehört, dass man Gleiches noch nie von einem gleichen Urheber oder einer gleichen Ursache hat ausgemessen sehen. معني ظهور الخارق هو ان يظهر امر لم يعقد مثله من مثله. So ist die Heilung der Kranken durch Gebet etwas Uebernatürliches, die durch ärztliche Mittel aber nicht. Ebenso verhält es sich mit den Tallamannen und der Taschenspielerkunst.

59) Bei den Hanafiten gilt der Satz: Glaube, Imān, und Islām ist eins. Unser Scheich aber war als Aegyptier Schafii, und unterscheidet als solcher zwischen beiden. Tarifat S. 17: „Der Islām besteht in der Unterwerfung unter und dem Gehorsam gegen das, was der Gottgesandte verkündigt hat. Im

Kassaf führt es, allemal wenn das mündliche Bekenntnis (*confessio oris*) nicht von der Zustimmung des Herzens begleitet sei, so sei das *Imān*; wenn aber das Herz mit dem Munde übereinstimme, so sei das *Imān*. Dies ist, wie ich hinzufüge, die Lehre Sāfi's; die hanafitische Schule dagegen macht keinen Unterschied zwischen beiden. Ebendas. S. 41: „*al-Imān* bedeutet nach dem allgemeinen Sprachgebrauch mit dem Herzen für wahr halten (*fides cordis*); der gesetzliche Begriff dagegen ist: mit dem Herzen glauben und mit dem Munde bekennen. Andere sagen: Wer das Bekenntnis ablegt und darnach handelt, aber nicht glaubt, der ist ein Scheingläubiger *عنائف*; wer das Bekenntnis ablegt ohne darnach zu handeln, aber glaubt, der ist ein Lasterhafter *خالف*; wer endlich das Bekenntnis nicht oder nicht auf die rechte Weise ablegt, der ist ein Ungläubiger *كافر*.“ — Das Dictionary S. 76 handelt über beide Wörter sehr ausführlich; im Folgenden ist das Wesentliche davon wiedergegeben. „Islam ist nach seiner allgemeinen Bedeutung Gehorsam und Folgsamkeit *الطاعة والانقياد*. Als Wort der Gesetzessprache wird es im Allgemeinen erklärt durch *الانقياد إلى الأعمال الظاهرة* d. h. sich zur Ausübung der äussern Werke folgsam herbeilassen; wie der Prophet ausdrücklich sagt: „Der Islam besteht darin, dass man bekennet, es giebt keinen Gott ausser Allah und Muhammad ist der Gottgesandte, dass man das kanonische Gebet verrichtet, Religionssteuer und Almosen giebt, während des ganzen Ramadan fastet und zum Gotteshause nach Mekka wallfahrtet“; mit einem Worte also: der Islam als religiöser Begriff ist die Ausübung der äussern Werke in Folge des Aussprechens der heiligen Theile des Bekenntnisses, die Erfüllung des gesetzlich Vorgeschriebenen und die Unterlassung des gesetzlich Verbotenen. Nach diesem Begriffe ist der Islam vom Glauben verschieden und von ihm ablösbar, da sich nicht selten der Glaube in Verbindung mit der innern Willigkeit zum Gehorsam, aber ohne die entsprechenden Werke findet. Oefter wird das Wort Islam auch schlechthin von der Ausübung der vom Gesetz vorgeschriebenen Werke gebraucht. Aber nach einer bei den Gesetzgelehrten gewöhnlichen Begriffsverbindung findet ein unzertrennlicher Zusammenhang zwischen Islam und Imān statt, so dass kein Imān ohne Islam und ebenso kein Islam ohne Imān zu denken ist, und das ist immer das Nächstliegende. Andere sagen geradezu, es seien zwei gleichbedeutende Wörter, da der Islam die Annahme und willige Befolgung der religiösen Satzungen, der thatsächliche Glaube aber dasselbe sei. Diese gegen die Schaiten gerichtete Auffassung sucht man durch Stellen des Korans, z. B. S. 49. V. 14, S. 51, V. 35 und 36, und mündliche Aussprüche Muhammad's zu bestätigen. Vgl. Schürst. S. 41. — Unter *الایمان* ist im Dictionary S. 77 bemerkt, dass das Wort sprachlich im Allgemeinen *التصديق* d. i. Glauben bedeute, dass aber die Muhammadaner sich hinsichtlich der religiösen Bedeutung des Wortes in vier Parteien spalten, von denen die erste es ausschliesslich als *fides cordis*, die zweite als *confessio oris*, die dritte als die Verbindung von Beidem, die vierte als die Verbindung von Beidem zusammengekommen mit der körperlichen Erfüllung der Religionsgebote fasse. Von diesen allgemeinen Erklärungen schiedet wiederum jede einzelne verschiedene Modificationen auf Grund abweichender Erklärung von Koranstellen und prophetischen

Aussprüchen. Im Ganzen geht aus der Zusammenstellung im Dictionary soviel hervor, dass sich sein Verfasser zu der am weitesten verbreiteten Ansicht der Hanefiten bekannt. Islām und Imān sei ein und dasselbe. Nicht ganz so Schrämañ, der S. 71 und 72 zu deduciren sucht, dass es eine dreifache Stufe des Glaubens gebe: Anfang al-Islām, Mitte al-Imān und Vollendung al-Ibrāñ, d. i. der durch die That bewährte Glaube. Das hanefitische Dogma **الإيمان أول ركن من أركان الإسلام**, „der Imān ist der erste der Pfeiler des Islām“ ordnet zwar gewissermassen den Imān dem Islām unter, indem jener nur als Theil von diesem erscheint; indessen ist es doch derjenige Theil, auf welchen zuletzt Alles ankommt.

60) **القسف** ist nach gewöhnlichem Sprachgebrauche im Allgemeinen der Ungehorsam gegen die Gebote Gottes **عدم إطاعة أمر الله** und gilt von dem Ungläubigen wie von dem gesetzwidrig handelnden Muslim. Das Gesetz aber versteht darunter das Begehen einer grossen oder kleinen Sünde zugleich mit dem Verharren in derselben von Seiten eines Muslim, und der Muslim, der eine grosse Sünde begeht oder in einer kleinen verharret, wird **فاسق** genannt. — Ueber die zwölf grossen oder schweren Sünden s. d. *Ohson* I, p. 145. — Neuere zählen deren bis siebenzig. S. Wiener Cat. III, S. 143–144.

61) **الشفاعة** d. h. das flehentliche Bitten einem Andern Gutes zu erweisen oder ihm nichts Böses zuzufügen, und zwar um des Bittenden willen, insofern diese Fürbitte dem Propheten Muhammad eigenthümlich zukommt, nach Nawawi eine fünffache: Muhammad bittet Gott 1) im Allgemeinen Allen, die auf dem Versammlungsorte zum jüngsten Gerichte **في الحشر** in ihre Zufucht zu ihm nehmen, Beruhigung einzuflüssen zu leichterer Ertragung der Schrecken jener langen furchtbaren Verhandlung; 2) einige Individuen ohne Rechenschaftsablegung in das Paradies kommen zu lassen; 3) andere, welche die Hölle verdient haben, zu begnadigen; 4) noch andere, die wirklich in die Hölle gekommen sind, früher oder später daraus zu befreien; 5) die und jene Seligen zu höhern Seligkeitsgraden zu befördern, **زيادة الدرجات**.

62) **التوبة**, die Bekehrung, besteht in der Reue über eine Missethat als solche, mit dem festen Vorsatz sie nie wieder zu begehen, unter der Bedingung, dass der Sünder die innere oder äussere Versuchung dazu durch eigene Willenskraft besiegt. Denn wird ihm die Möglichkeit ihrer Wiederholung abgeschnitten und seiner Begierde darnach ein unübersteigliches Hinderniss in den Weg gelegt, so ist die blosser Nichtwiederholung derselben, auch in Verbindung mit jenem festen Vorsatze, doch noch keine Bekehrung.

63) **الميزان**, die richterliche Untersuchung und Abschätzung beim jüngsten Gerichte, ist konstat das, wodurch der Grad des Werthes und Unwerthes der Handlungen erkannt wird **وما يعرف به مقادير الأعمال**; obige Stelle lehrt aber, dass diese Abwägung sich auch auf die Gedanken erstrecken soll. Siehe Ann. 76.

64) Für **الاستدراج** kommen noch andere Ausdrücke im Koran vor, wie **المكر** S. 3, v. 47, **الكيد** S. 68, v. 45, **الحديد** S. 4, v. 141, **الاملاء** S. 3, v. 172

und الاخلاق S. 6, V. 44. Wenn also Gott einem zur Unseligkeit bestimmten Menschen seine Wünsche in dieser Welt gewährt, mag diese Gewährung dem gewöhnlichen Laufe der Dinge entsprechen, oder nicht, so ist dies kein Anzeichen davon, dass jener Mensch bei Gott wohl angesehen wäre, sondern Gott bestärkt ihn dadurch nur in seinem Irrwahn, seiner Thorheit, Lasterhaftigkeit und Verstocktheit, so dass die Entfernung zwischen Gott und ihm jeden Tag zunimmt. Der Fromme hingegen, dem Auszeichnungswunder *كرامات* zu Theil werden, weit entfernt, sie, wie jener die Erfüllung seiner Wünsche, als etwas Gewöhnliches hinzunehmen und dadurch in Sicherheit eingewiegt zu werden, lässt sich im Gegentheil dadurch immer mehr in der Furcht vor Gott und seiner Strafgewalt befestigen; daher tiefsere Geister sich vor den *كرامات* wie vor den stärksten Versuchungen fürchten. S. Koran S. 68, V. 44.

65) Der 60. Untersuchungspunct fehlt in der Wiener Handschrift.

66) S. Koran S. 6, V. 2.

67) Einige nehmen an, die menschlichen Seelen würden nur bis zur Auferstehung und dem Weltgericht fortauern, dann aber, wie die Seelen der Thiere, in Nichts aufgelöst werden. S. *Krehl*, die Erfreuung der Geister S. 10 Z. 2—5.

68) Die Möglichkeit genauerer Kenntniss vom Wesen der Geister *الارواح* ist den Gläubigen durch die orakelhaft dunkle Stelle im Koran S. 17, V. 87 abgeschnitten: „Sie werden dich fragen über den Geist. Antworte: Der Geist ist durch meines Herrn Gebot; auch aber ist nur wenig Kenntniss gegeben.“ Dessenungeachtet hat die Frage über das, was der Geist sei, ob er an sich körperlos sei oder nicht, u. s. w. gegen hundert verschiedene Beantwortungen gefunden. Nur die Strenggläubigen enthielten sich der Erörterung darüber. Vgl. Not. miscell. ad Port. Mos. S. 250 ff.

69) *البقيين* ist die entschieden, mit der Wahrheit übereinstimmende, feste Ueberzeugung, die sich durch keinen Versuch, Zweifel daran zu erregen, wankend machen lässt *لا يبرول الذي لا يبرول* *الاعتماد للجزم المسابق الثابت اي الذي لا يبرول*. S. *Krehl*, die Erfreuung der Geister S. 85—86.

70) Es ist ein feststehender, jüdischen Vorstellungen nachgebildeter Glaubensartikel, dass das Verhör der Verstorbenen in ihren Gräbern durch die beiden „schwarzen, blaugrünen“ (اسودان ازرقان) Todesengel Munkar und Nakir, die auch die beiden Prüfer *اُفتنانان* heißen, allen Todten, nachdem sie dieselben wieder belebt und gerade aufgerichtet haben, ohne jeden Unterschied bevorsteht, wie auch von unserm Verfasser angenommen wird. — Unter der „Grabespein“ ist die Ankündigung der ewigen Verdammnis zu verstehen, verbunden mit unanhörlichen Schlägen, welche die beiden Engel mit glühenden Keulen gegen die Gottlosen führen. Vgl. *Marracci* im Prodr. III, S. 90 und Not. misc. ad Port. Mos. S. 241 ff. und S. 270 ff.; über die „Grabeswonne“ s. den Leipz. Catalog S. 371 Col. 1.

71) Dieses Ungeheuer soll nach Einigen am jüngsten Tage aus dem gespaltenen Berge Safa hervorbrechen. Mitbringen wird es das Siegel Salomo's

und den Stahl-Masse: mit diesem wird es die Gläubigen hartföhren, das Siegel über in dem Gesicht der Ungläubigen abdrücken als Zeichen ihres Unglaubens. Nach Andern wird es sich in dem Tempel von Mekka oder in der Gegend von Tülf oder noch an andern Orten aus der Erds hervorarbeiten. Nach drei Tagen wird doch nur erst der dritte Theil von ihm sichtbar sein. Dabei hat es 60 Ellen Länge, ist vierfüßig, zottig, aus den Gestalten verschiedener Thiere zusammengesetzt: mit Stierkopf, Schweinsangen, Elephantenohren, Hirschgeweihen, Straussenlads, Löwenbrust, Tigerfarbe, Katzenlenden, Wildierschwanz, Kamelschenkel, die 12 Ellen von einander abstehen, und Eselsstimme. Noch Andere sagen, wenn es seinen Hals ausgestreckt, reiche es bis in den Himmel und sei so schnell, dass man es weder einholen noch ihm entfliehen könne. Natürlich wird es arabisch sprechen und alle andern Religionen mit Ausnahme des Islams als nichtig verwerfen. S. Not. mise, ad Port. Mos. 8. 258 ff.

72) S. Koran 8. 18, v. 93, und über die *أشراط الساعة* im Allgemeinen 8. 47, v. 20.

73) Nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche sind *البعث* und *المعاد* Wechselbegriffe und umfassen sowohl die körperliche als die geistige Auferstehung. Die körperliche besteht darin, dass Gott die Körper der Todten aus den Gräbern auferweckt, und die geistige darin, dass die Geister in ihre Körper zurückkehren. Sowohl ist man einig. Dagegen gehen die Meinungen darüber auseinander, ob mit der Auferstehung nach vorhergegangener Auflösung eine wirkliche Wiederherstellung des physischen Menschen in der Art verbunden ist, dass Gott die ursprünglichen Körpertheile nach ihrer Vernichtung zum zweiten Male schafft, oder ob bloss eine Wiedervereinigung derselben stattfindet, so dass die zerstreuten, zum Theil mit denen anderer Individuen vermengten Körpertheile wieder zusammengebracht und zusammengesetzt werden. Auf Letzteres weist der Wortlaut von Sure 34, v. 7 hin: „Wenn ihr überallhin zerstreut seht werdet, wahrlich dann werdet ihr neugeschaffen werden.“ In Wahrheit aber lässt sich weder das Eine noch das Andere bestimmt versichern oder behaupten: *لا حزم فيه نكماً أو أثماتاً*. Diejenigen hingegen, welche die körperliche Auferstehung überhaupt leugnen und nur die geistige annehmen, behaupten, diese bestehe in der Trennung der Seele vom Körper und ihrer unmittelbaren darauf folgenden Verbindung mit der intellektuellen Welt *العالم العقلي*, d. h.

der Welt der körperlosen Wesen *عالم الجبروتات*, wo sie je nach ihren Tugenden oder Lasten *ردائلها النفسية* selig oder unselig werde. Im Ganzen giebt es hier nur fünf Möglichkeiten: 1) die körperliche Auferstehung allein, — angenommen von den meisten scholastischen Theologen, welche keine vernunftbegabte Seele anerkennen; 2) die geistige Auferstehung allein, — angenommen von den über göttliche Dinge Philosophirenden; 3) die körperliche und geistige Auferstehung zugleich, — angenommen von vielen tiefer denkenden Männern, wie die alten Mufassihin, al-Hallal, al-Gazali, ar-Raghib, Abü Zeid ad-Dabbisi und Mu'ammir, die meisten spätern Imámija und viele Sufis; 4) überhaupt keine Auferstehung, weder des Körpers noch der Seele, — angenommen von den alten Naturphilosophen *الفلاسفة الطبيعيين* oder Natura-

haben **الدُّعْرُون** (s. *Chicolan*, die Seabier, II, S. 918 u. 919): 5) Ungewissheit aller dieser Annahmen, — wie Galenus sagt: Mir ist nicht klar, ob die Seele nur die Complexion der Grundäfte **الموج** ist, so dass sie bei dem Tode zu sein aufhört und eine Wiederherstellung ihrer Existenz unmöglich ist, oder eine den Untergang des Körpers überdauernde Substanz **حوقر باني**, so dass jene Wiederherstellung möglich ist. 8. Not. misc. ad Port. Mos. S. 235 ff.

74) Der Wasserbehälter **أخوص** oder **حوض الكوثر**, aus welchem die Seligen nach Ueberschreitung der Scheidungsbrücke und vor dem Eintritt in das Paradies trinken werden, um für alle Ewigkeit ihren Durst zu stillen, hat natürlich ebenso wie die Scheidungsbrücke und Wage zu allen Zeiten die Phantasie der Muslime vielfach beschäftigt. Die Grundzüge dieses ganzen Gerichtsapparates hat Mohammed in seinem Koran als göttliche Offenbarung hingestellt, während er den hiesigen Theil aller dieser Vorstellungen dem Parsismus und der jüdischen Haggada entlehnte. — Die Beschreibung des Wasserbehälters ist mehrerleihaft grossartig. Man braucht einen ganzen Monat ihn zu umwandern; sein Wasser, welches er durch zwei Kanäle aus dem Paradiesessfluss Kaur besieht, ist weissglänzender als Schnee, Sülzer oder Milch und süsser als diese, er selbst und die Erde um ihn daften angenehmer als Moschus, der Wasserkannen **أباريق** sind so viele als Sterne am Himmel, sein Ufer besteht aus Gold, sein Grund aus Perlen und Rubinen.

75) Sobald nach gehaltenem Gericht die für das Paradies Bestimmten zur Rechten, die zur Verdammnis Verurtheilten zur Linken getreten sind, müssen jene wie diese die mitten über die Hölle gespannte Brücke **السد اُت** betreten, die jedoch, da sie feiner als ein Haar und schärfer als die Schneide eines Schwertes sein soll, die meisten Mu'taniliten leugnen, indem sie nicht begreifen, wie irgend jemand sie bei solcher Beschaffenheit betreten könne. Dem Sunniten aber genügt es, dass Muhammad, der nur die Wahrheit sprach, gesagt hat, die Sache verhalte sich so. Ausserdem sind ihre Seiten mit hakigen Dornen und spitzigen Angeln eingefasst, wodurch der Uebergang noch gefährlicher wird. Die zur Seligkeit Bestimmten werden in weniger als einem Augenblicke, schneller als der Blitz, der Wind, die Vögel und die schnellsten Rasse über sie hinweggleiten, während die Verdammten, denen noch überdies das Licht, welches jene in das Paradies geleitet, ausgelöscht wird, mitten durch das Gewirr der Dornen und Angeln in die Hölle hinabstürzen.

76) Die Wage, welche der Verfasser nach dem Gange dieses Gerichts-dramas zuerst hätte nennen sollen, ist das Werkzeug der strengen Gerechtigkeit, welche bei dem jüngsten Gerichte obwalten soll. Sie wird vom Engel Gabriel gehalten, der die richtige Stellung der daran befindlichen Zunge überwacht, und ihre Gewichte wiegen bis auf ein Senfkorn, bis auf ein Atom genau. Dabei hat sie die Gestalt einer gewöhnlichen Wage mit zwei Schalen, von denen die eine, in welcher die schön geformten Listen der guten Werke **كفّة أنور**, die Schale des Lichts **مخالف الحسنات** gewogen werden,

andere, in welche die hässlich aussehenden Läden der schlechten Handlungen كَفَّةُ الظُّلُمَةِ geworfen werden, die Schale der Finsternisse كَفَّةُ الظُّلُمَةِ heisst. Beide Schalen sind so gross, dass sie die ganze Breite des Paradieses und der Hölle bedecken und Himmel und Erde in einer derselben Raum haben. Auf das Abwägen der Läden weist der Koran deutlich hin z. B. Sur. 7, V. 7 und 8. — Vgl. auch Ann. 63. — Dies glaubt wörtlich der strenge Sunnit. Die Ma'tasillien und Andere hingegen erkennen in diesen Vorstellungen nur allegorische Bilder, durch welche der furchtbare Ernst des jüngsten Gerichts und die Gerechtigkeit Gottes im Belohnen und Bestrafen recht eindringlich für das menschliche Gemüth dargestellt werden soll.

77) Diese letzten Worte sind aus Sur. 3, V. 184 genommen.

Die Religion und Sitte der Perser und übrigen Iranier nach den griechischen und römischen Quellen.

Von

Dr. Adolf Rapp.

Schluss (vgl. Bd. XIX. S. 1—89).

B. Der Mensch in seinem Verhältniss zum Göttlichen; seine Aufgabe.

Der Kampf des Ormuzd und Ahriman ist der Ausdruck der religiösen Vorstellung und Einbildungskraft für den Kampf, welchen der Mensch als einen Vorgang in seinem eigenen Innern fühlt, für den Kampf des Guten und Bösen im menschlichen Subjekt. Die guten, sittlichen Anlagen und Bestrebungen, welche der natürliche Mensch in sich vorfindet, werden unbewusst bei der Bildung der Götterbegriffe in eine causale Beziehung gesetzt zu einem guten, heiligen Gott; die schlimmen Regungen des menschlichen Herzens, welche in die sittliche Thätigkeit störend eingreifen, in eine eben solche Beziehung zu einem bösen Gott. Dieses Causalverhältniss, welches bei der Entstehung der religiösen Vorstellungen wohl immer zu Grunde liegt, aber nicht ins Bewusstsein hereinfällt, verkehrt sich für das religiöse Bewusstsein in ein Zweckverhältniss: weil Ormuzd der gute Gott, desswegen soll der Mensch gut sein; weil Ahriman der böse Gott ist, desswegen soll der Mensch alles, was mit ihm zusammenhängt, meiden und hassen. Seine eigenen guten Eigenschaften setzt der Mensch unwillkürlich aus sich hinaus in einen ihm fremden Urheber und Ausgangspunkt, in welchem alle Realität, auch die ihm zukommende, ihre Quelle hat. Dieses reale Wesen kommt ihm aber zuerst zum Bewusstsein als der Zielpunkt, auf welchen er sein Handeln richten soll. Diess ist das sittliche Element in jeder Religion. Bei der zoroastrischen ist es aber nicht ein Element in der Religion, sondern der wesentliche Grundcharakter derselben. So erwuchs auch für den Iranier seine sittliche Aufgabe.

Der Iranier sah sich in die Mitte gestellt zwischen die beiden Reiche des Lichtes und der Finsterniss, des Guten und Bösen. Er konnte und sollte sich mit freier Selbstbestimmung für das eine

oder andere entscheiden, zu welchem er sich aber zu halten habe, darüber konnte er keinen Augenblick zweifeln. Bei Ormuzd fand er ausser der Beruhigung seines sittlichen Bewusstseins alle wünschenswerthen Güter; Ahriman dagegen war es, der ihm den Genuss dieser Güter verkümmerte, der ihm unaufhörlich zu schaden suchte und sein geistiges und leibliches Heil beeinträchtigte. Die Aufgabe des Menschen bestand also darin, dem Dienste Ormuzds sich zu ergeben und mit ihm, mit seiner Hilfe und zu seiner Unterstützung, Ahriman und sein Reich zu bekämpfen. Die Mittel, welche der Mensch hiezu in Anwendung bringen sollte, möchte man nun freilich dem Geist dieser ethischen Religion und der hohen Vorstellung, die wir vom Wesen des Ormuzd gefunden haben, keineswegs entsprechend finden. Man erwartet Frömmigkeit, Ausbreitung der Lehre des Ormuzd, Befolgung seines Gesetzes in Gesinnung und Wandel, Vermeidung alles Bösen. Als Mittel dazu aber finden wir nur angegeben: Pflege der Geschöpfe Ormuzd's, Tödtung der Ahriman's, und eine Menge äusserlicher Reinheitsgesetze. Diese auffallende Erscheinung erklärt sich aus einem doppelten Grund, einmal: die sittliche Reinheit war gewiss das Höchste, womit man Ormuzd dienen konnte, und wenn wir so hohe sittliche Vorzüge und so tiefen Abscheu vor dem Laster bei dem Perservolke finden, so hängt diess nothwendig eng zusammen mit den religiösen Begriffen. Dieser Zusammenhang ist aber fast allen alten Schriftstellern ganz entgangen, wenn auch nicht die Thatsache selbst. Sie hatten nur ein Auge für die einzelnen, auffallenden, in die Erscheinung tretenden Züge und Handlungen dieser Art, welche ihnen freilich auch ganz absonderlich vorkommen mussten. Diese Handlungen verlieren aber alles Auffallende, sobald man sich erinnert, dass die zoroastrische Religion keine rein geistige ist — und diess ist das Zweite, was jene Erscheinung erklärt. Wenn sie gleich die sittliche Idee zu einer für diese Zeit staunenswerthen Höhe entwickelt hat, so hat doch dieser geistig-ethische Kern seine natürliche Schale nicht abgestreift, die sittliche Idee ist und bleibt immer verwachsen mit den natürlichen Anschauungen von der Reinheit und dem Wesen des Lichts, aus welchen sie sich herausgebildet hat. Die gleiche Erscheinung haben wir auch bei Ormuzd gefunden. Sein Reich ist nicht bloss Geisterreich, sondern der Theil, mit welchem es dem Menschen am nächsten steht, ist ein sehr wesentlicher: die Natur, die gute Schöpfung. Bei dem Reiche Ahriman's vollends blieb die Vorstellung noch viel mehr als bei Ormuzd an dem sinnlichen Uebel, an der materiellen Unreinheit haften. Für uns ist es allerdings ziemlich schwer, uns in diese eigenthümliche Anschauung hineinzuversetzen; schon wenn wir den Umfang des Lichtreichs so bezeichnen wollen, dass es alles Reine und Gute auf dem Gebiet der Geisterwelt wie der Natur umfasse, so führt diese Unterscheidung schon auf unrichtige Vorstellungen. Wenn auch der Iranier zwischen Körper und Geist unterschied, so war ihm doch dieser Unter-

schied, wenigstens auf religiösem Gebiet in Beziehung auf die Begriffe des Guten, Reinen, Lichtvollen und ihrer Gegensätze ein ganz fließender und verschwimmender. Die Natur wurde als gute Schöpfung verehrt, allem, was sie Wollthuendes für den Menschen enthielt, wurde sogleich ein guter Genius vorgesetzt, und damit war sie vergöttert und auch in gewissem Sinn vergeligt. Der Iranier hatte eine ganz andere Naturschauung, in welche wir uns mit der grössten Mühe nicht hineinsetzen können. In jedem Thiere, jedem Baum, jeder Pflanze sah er eine Manifestirung irgend eines guten oder bösen Wesens. Ehrte und pflegte er nun einen guten Naturgegenstand, so that er damit dem ganzen Reich des Lichts Vortheil, so hatte er eine sittliche Handlung vollbracht; beschädigte er denselben, so hatte er das Lichtreich geschwächt und das ahrimanische verstärkt. Ebenso umgekehrt mit dem ahrimanischen. Deshalb darf man auch bei dem Begriff der Reinheit nicht unterscheiden zwischen dem sinnlich und geistig Reinen, denn das sinnlich Reine ist nach der iranischen Anschauung auch sittlich gut, und hat dadurch auch eine geistige Bedeutung; mit beidem ist dem Ormuzd gleich gut gedient. Das Unreine aber bedeckt nicht bloss den Körper, sondern auch die Seele; durch das körperlich Unreine dringt Ahriman auch in die Seele ein. Von diesen Anschauungen aus werden nun jene auffallenden Gebräuche und Vorschriften ganz verständlich.

Das eine Mittel, dem Ormuzd im Kampf gegen Ahriman zu dienen, ist also die Pflege der ormuzdischen und Vernichtung der ahrimanischen Schöpfung, wobei natürlich jeder Schaden, der dem Ahriman angethan wird, dem Ormuzd zu Gute kommt, und jede Wohlthat, die der ormuzdischen Schöpfung erwiesen wird, die ahrimanische schwächt. Es ist bekannt, welchen Werth die Perser auf Ackerbau und Viehzucht gelegt haben; wer dürres Land anbaute, vergrössert das Reich des Ormuzd und verkleinert das ahrimanische; desshalb ist Gewächse bewässern und begiessen ein heiliges Geschäft, zu dem man allein das Wasser gebrauchen darf ¹⁾. Eine goldene Mühle war ein Geschenk, mit welchem der König dem Empfänger die höchste Ehre erwies ²⁾. Die Heerden- und Viehzucht, namentlich die Rossezucht auf den nistischen Weiden, wurde in grossartigem Massstab betrieben; noch zu Strabos Zeit lernen die jungen Perser, wie man die Heerden weidet und behandelt; sie üben sich im Gartenbau und der Baumzucht ³⁾. Die Könige legten grossartige Parke an mit schönen grossen Bäumen; wie hoch dieselben verehrt wurden, haben wir gesehen; ebenso die Sitte, möglichst viele Hunde aufzuziehen. Wir finden hierfür nur wenige ausdrückliche Belege bei den Alten, weil diese Seite des iranischen Glaubens weniger auffallend hervortrat, indem der grosse Werth des Besitzes sich überall findet, und von dem iranischen Volk nur unter

1) Agathias II, 24. — 2) Ctes. Pers. 22. — 3) Strabo XV p. 1065.

einen religiösen Gesichtspunkt gestellt wurde. Besser ist die andere Seite bezeugt, die Verdienstlichkeit der Vernichtung ahrimanischer Geschöpfe. Die Magier hatten hierin als die Priester eine doppelte Verpflichtung: Von ihnen weiss schon Herodot, dass sie es sich grosse Mühe kosten lassen, Ameisen, Schlangen und andere kriechende und geflügelte Thiere zu tödten¹⁾. Plutarch sagt, dass die Perser den, der die meisten Wasserigel getödtet habe, glücklich preisen²⁾, und an einer andern Stelle berichtet er, dass die Magier die Mäuse tödten, da sie dieselben selbst hassen und auch glauben, dass dem Gott dieses Thier zuwider sei³⁾. Ameisen tödten wird auch in den Akten der persischen Märtyrer als ein Zeichen des Uebertritts von der christlichen zur persischen Religion angesehen⁴⁾. Agathias endlich erzählt von „dem grössten persischen Feste, Vernichtung der bösen Dinge genannt, an welchem die Perser die meisten Reptilien und von den andern Thieren alle reissenden und die in der Wüste lebenden umbringen und sie den Magiern vorzeigen als Beweis ihrer Frömmigkeit. Denn damit glauben sie dem guten Gott einen Gefallen zu erweisen, den Arimanes aber zu ärgern und zu schädigen“⁵⁾.

Das zweite Mittel das Reich Ormuzd's auszubreiten und zu verstärken, den Einfluss Ahriman's zu schwächen, ist die Reinhaltung seiner selbst und der heiligen Geschöpfe des Ormuzd. Die Iranier hatten einen ausgebildeten Sinn für Reinlichkeit und Anstand; was nur im mindesten etwas Unreines, Ekelhaftes an sich hat, flösst ihnen ein unüberwindliches Grauen ein. Diess hängt zum Theil damit zusammen, dass das Unreine meist auch ungesund und schädlich ist, aber in vielen Fällen lässt sich der Grund der Unreinheit nicht darauf zurückführen; der Iranier hatte gewissermassen einen besonderen sechsten Sinn für das Reine. Alles derartige hat nach seiner Ansicht seinen Ursprung in der Finsterniss, im Dunkeln; in solchen Gegenständen hausen nach seiner Vorstellung die bösen Geister, und wenn er derartiges an sich herankommen lässt, so verschafft er damit dem bösen Geiste Zutritt und Gewalt über sich. Für unrein aber galt alles Schmutzige an fremden Gegenständen, wie am Leib des Menschen; alles, was vom Menschen abgeht, auch sein Speichel und sein Hauch⁶⁾, dann auch Menschen, die mit hässlichen Krankheiten behaftet waren. Das Unreinste des Unreinen aber war das Todte, todte Thiere und Leichname, daher auch das Blut. Ausserdem natürlich die ahrimanische Schöpfung. Alles das soll also der Mensch von sich fern halten. Herodot berichtet, dass es ihnen nicht erlaubt sei, in Gegenwart eines Andern auszuspeien oder den Urin zu lassen⁷⁾; auch Xenophon sagt, dass die Perser

1) Herod. I, 140. — 2) Plut. de Isid. 46. — 3) Plutarch: *Περὶ πόρον καὶ πιάου* p. 537 A. ed. Wyttenbach. — 4) Act. Martyr. p. 263. — 5) Agath. II, 24: *ἐπεὶ τὸ ἐκ κοινῶν μὴ κοινὰ τῶν τοῦ κοινῶν ἀγαθῶν ἀποτίναται ἐκ κοινῶν*. — 6) Strabo XV p. 1065. 1066. — 7) Herod. I, 133.

zu seiner Zeit es für schimpflich halten, vor Andern auszuspucken sich zu schmeuzen, oder sich sonst unanständig aufzuführen, auch sehe man nicht leicht einen Perser weggeben, um ein Bedürfniss zu verrichten¹⁾. Ammianus Marcellinus bestätigt diess und setzt noch hinzu, dass sie beim Essen nicht sprechen²⁾, wahrscheinlich um nichts durch den Speichel zu verunreinigen. Auch über die Behandlung des Aussätzigen waren Bestimmungen vorhanden; Herodot berichtet, dass ein Aussätziger nicht in die Stadt komme und nicht mit den andern Persern umgehe; wenn er aber ein Fremder sei, werde er aus der Stadt hinausgetrieben³⁾. Ebenso sagt Ctesias, dass ein Aussätziger von Allen vermieden werde⁴⁾. Die unreinen Thiere durfte man natürlich auch nicht geniessen⁵⁾. Am meisten aber hatte man sich zu hüten vor dem Todten. Darius I. fuhr nicht unter einem Thore hindurch, weil in einem oberen Gemach desselben ein Leichnam lag⁶⁾. Die Magier trieben dies nach Porphyrius so weit, dass sie nicht nur nichts Todtes berührten, sondern selbst mit denjenigen keinen Umgang hatten, welche Thiere umbringen, mit Schlächtern und Jägern⁷⁾. Wer sich aber so verunreinigt hatte, musste sich durch religiöse Ceremonien vom Priester wieder reinigen lassen. Pythagoras, erzählt Porphyrius, sei zu Zaratos gekommen, welcher ihn „von der Befleckung seines frühern Lebens gereinigt und ihn gelehrt habe, von welchen Dingen sich die Frommen rein halten müssen“⁸⁾. Agathias sagt bei der Beschreibung der persischen Bestattung, wenn einer, der als todt ausgesetzt worden sei, wieder zurückkehre, so fliehen alle vor ihm, wie vor einem Fluchbeladenen, der schon den Unterirdischen angehöre, und er dürfe nicht eher an der gewöhnlichen Lebensweise Theil nehmen, bis ihn die Magier von der dadurch, dass er den Tod erwartet hat, auf ihn gekommenen Befleckung gereinigt haben, und er so gleichsam das Leben von Neuem empfangen habe⁹⁾. Eine ebenso grosse oder noch grössere Sünde, als durch Verunreinigung seiner selbst, lud man aber durch Verunreinigung eines göttlichen und heiligen Naturwesens, wie namentlich des Wassers, des Feuers, der Erde u. a. auf sich. Nach Strabo steht auf diesen Verbrechen die Todesstrafe¹⁰⁾, welche jedoch nur bei absichtlicher Uebertretung dieser Gebote in Anwendung gekommen sein wird, also höchst selten oder nie.

Nach diesen Anschauungen bestimmt sich nun auch die Behandlung des menschlichen Leichnams, die Bestattung. Wenn die Erde durch den Todten verunreinigt wurde, so konnte der Leichnam nicht begraben werden, noch viel weniger aber konnte er verbrannt werden, da hiermit ein grosser Frevel gegen das noch viel

1) *Cyrop.* I, 2, 16; VIII, 8, 8. — 2) *Amulian.* XXIII, 6. — 3) *Herod.* I, 138. — 4) *Ctes. Pers.* 41. — 5) *Act. Martyr.* 8, 181. — 6) *Herod.* I, 187. — 7) *Porphyrius vit. Pythag.* p. 6 ed. Nauck. — 8) *ibid.* p. 12. — 9) *Agathias* II, 32, über die Sache selbst s. unten. — 10) *Strabo* XV p. 1065.

heiligere Feuer begangen worden wäre. Diess sagen auch die alten Schriftsteller ausdrücklich; so Herodot., es sei den Persern nicht erlaubt die Leichname zu verbrennen, weil sie das Feuer für eine Gottheit hielten¹⁾, und Nikolaus Damascenus erzählt, bei dem Vorfalle mit Kroesus auf dem Scheiterhaufen hätten die Perser das schon seit alten Zeiten bestehende Verbot Zoroasters gegen das Verbrennen der Leichname von Neuem bestätigt²⁾. Die von dem zoroastrischen Religionsgesetz vorgeschriebene Bestattungsart war vielmehr, die Leichname den wilden Thieren zum Fressen auszusetzen. Dies geht aus verschiedenen Gründen hervor. Erstens war es die von den Magiern beobachtete Art; Herodot sagt, über die Bestattung der Perser erfahre man nichts Gewisses, sie sei eine Art Geheimnisses. Von den Magiern aber wisse er gewiss, dass sie die Leichname nicht eher begraben, als bis sie von Vögeln oder Hunden zerfleischt worden sind. Die Perser dagegen bestreichen die Leichname mit Wachs und bergen sie in der Erde³⁾. Ebenso Cicero⁴⁾ und Strabo, nur dass dieser sagt, die Magier begraben die Leichname gar nicht, sondern überlassen sie den Vögeln⁵⁾. Da auch spätere Nachrichten beweisen, dass die Gebeine, wenn sie ganz von Fleisch entblösst waren, noch verscharrt wurden⁶⁾, und nicht wohl anzunehmen ist, dass dies zur Zeit Strabos anders gehalten worden sei, als früher und später, so behält wohl Herodot hierin Recht. Zweitens war diese Behandlung des Leichnams im östlichen Iran nicht bloss bei den Priestern, sondern auch beim Volk die einzige gebräuchliche, und dort war ja das zoroastrische Gesetz gegeben worden. So erzählt Onsikritos bei Strabo, dass bei den Baktrern die Todten Hunden vorgeworfen werden, welche eigens hiezu gehalten wurden und in ihrer Landessprache Leichenbestatter hiessen⁷⁾. Cicero (a. a. O.) sagt das Gleiche von den Hyrkanern mit dem Beisatz, dass das Volk öffentliche Hunde hiezu halte, die Vornehmen eigene, und dass das eine besonders alte Race von Hunden sei⁸⁾. Auch von den Oriten wissen wir dies aus Strabo und Diodor⁹⁾. Drittens endlich war dies im Sasanidenreich, wo alle religiösen Vorschriften streng durchgeführt waren, die einzig erlaubte Bestattungsart; auch das Begraben des Leichnams, welches wir bei den alten Persern finden, war damals verboten¹⁰⁾. Eine sehr ausführliche Beschrei-

1) Herod. III, 16. — 2) Nicol. Damasc. fragm. 68; cfr. Ctes. Pers. 57 u. Diogen. Laert. Proem. Segm. 6; die Begebenheit mit Kroesus selbst ist ohne Zweifel unhistorisch; Dümcker II, 8. 539. — 3) Herod. I, 140. — 4) Tusculan. I, 45. — 5) Strabo XV p. 1068. — 6) Act. Martyr. 8. 78 in fort Persarum monentudo, ut cadavera tandem inhumata relinquuntur, quando consumptis carnibus nudentur ossa, etque sola in sepulcrum inferunt. Ebenso Justin. Martyr XLII, von den Parthern: sepultura vulgo aut avium aut canum lividitas est. Nuda denum ossa terra obruant. Agathias im Folgenden freilich anders. — 7) Strabo XI p. 786 cfr. Porphyrius de abstinentia IV. — 8) cfr. Curtius VII, 24. — 9) Diodor XVII, 105. — 10) Acta Martyr. 8. 181 u. Menander Prosektor fragm. 11. bei Müller.

bung, wie es in dieser Zeit, und ohne Zweifel auch in der alten, damit gehalten worden, gibt Agathias. Nach alter Sitte, sagt er, werde der Leichnam von seinen Angehörigen vor die Stadt hinausgetragen, dann verlassen und unverhüllt hingelegt, um von den Hunden und aufressenden Vögeln aufgefressen zu werden. Wenn aber das Fleisch weggenommen sei, werden die entblößten Gebeine auf die Felder zerstreut umhergeworfen und verfaulen. Den Todten in eine Gruft oder Sarg zu legen, oder ihn in die Erde zu vergraben, ist ihnen streng verboten. Wenn die Vögel und Hunde den Todten nicht sogleich zerfleischen, dann beklagen ihn die Angehörigen als einen schlechten Menschen, wenn er aber sogleich verzehrt wird, preist man ihn selig. Agathias erzählt, dass die gemeinen Leute im Heer, welche mit einer sehr schweren Krankheit behaftet sind, noch lebend hinausgeführt und ihnen ein Stück Brod, Wasser und ein Stock zum Abwehren der wilden Thiere mitgegeben werde, so dass oft diese Unglücklichen halb lebend von den wilden Thieren zerrissen würden¹⁾. Diess wäre aber eine so unerhörte Grausamkeit und stünde mit der persischen Anschauung vom Werth des Lebens so sehr in Widerspruch, dass es, obgleich auch die Alten, Onesikritus und Porphyrias, diess von den Baktrern sagen, doch für nichts weiter zu halten ist, als für eine fabelhafte Uebertreibung dieses für Fremde allerdings sehr auffallenden Verfahrens, welches nach griechischer wie christlicher Anschauung eine so grosse Impietät war, dass zu derjenigen, welche jene Schriftsteller den Iranern noch dazu andichten, nur ein kleiner Schritt zu sein schien²⁾.

Diese vom religiösen Gesetz vorgeschriebene Bestattung fand aber in alter Zeit nicht im ganzen persischen Reich Anerkennung, vielmehr steht aus sicheren Zeugnissen fest, dass der Westen eine eigene landesübliche Bestattung hatte. Sie besteht, wie nach Herodot, Strabo und Cicero bereits erwähnt ist, darin, dass die Leichname mit Wachs bestrichen und in die Erde verscharrt werden. Diese Bestattungsart war nicht blos in Persien, sondern auch in Medien die übliche, was aus der Erzählung des Ktesias hervorgeht, dass des Astyages Leichnam verlassen in der Wüste liegen blieb, aber wunderbarer Weise von den wilden Thieren nicht zerrissen wurde, da ihn Löwen bewacht haben sollen; dann sei er aber prächtig bestattet worden³⁾, offenbar also auf eine andere Weise, als die zoroastrische, aber auch nicht verbrannt, da derselbe Ktesias das Verbot des Verbrennens ausdrücklich erwähnt⁴⁾, also wurde er begraben. Dass diese Erzählung eine Sage zur Verherrlichung des Astyages war, thut natürlich nichts zur Sache. Auch Agathias sagt, dass die alten Meder die zoroastrische Art der Bestattung nicht gehabt haben können, da sich Grabhügel und Gräfte aus der alten Zeit in Medien fanden⁵⁾. Für die Perser steht diese Sitte auch

1) Agathias II. 22. 23. — 2) vergl. Dancker II S. 400. — 3) Ctes. Pers. 5 cfr. fragm. Pers. 3 ed. Bähr. — 4) Ctes. Pers. 57. — 5) Agath. II. 23.

noch aus andern Zeugnissen fest ¹⁾. Man wird wohl annehmen dürfen, dass dieses Begraben immer nach vorhergegangener Ueberziehung mit Wachs Statt gefunden habe. Aber was hatte dies zu bedeuten? Sollte der Zweck hiervon, den Cicero angibt, um die Leichname möglichst lang zu erhalten, richtig aufgefasst sein, so müssten ganz andere Vorstellungen über den Zustand nach dem Tod für das westliche, als für das östliche Iran vorausgesetzt werden. Doch ist auch eine andere Erklärung recht wohl möglich, dass die Leichname deshalb mit Wachs überzogen wurden, damit sie nicht durch ihre unmittelbare Berührung die Erde verunreinigten, und diese ist wahrscheinlicher. — Eine ganz besondere Art der Bestattung wurde aber für die persischen Könige in Anwendung gebracht. Die Achämeniden hatten in Persepolis eine grossartig angelegte Begräbnisstätte, in welche alle Achämeniden von Kyros an nach ihrem Tod gebracht wurden ²⁾. Sie war nach Diodor hoch an einer Bergwand in den Felsen eingehauen und enthielt mehrere Kammern, in welchen die Särge beigesetzt wurden. Diese musste man aber in Ermangelung eines Eingangs mit Maschinen hinaufziehen ³⁾. Ein besonderes Grab dagegen hatte der Stifter dieser Dynastie, Kyros, in Pasargada. Es war nach der ausführlichen Beschreibung des Arrian ⁴⁾ und Strabo ⁵⁾ ein Thurm, in dessen oberster, mit einem Dach bedeckter Kammer ein Sarg stand und daneben viele Gegenstände der gewöhnlichen Einrichtung. Die Bewachung desselben durch die Magier ist schon erwähnt. Wenn die Perser und Meder ihre landesübliche Bestattung mit der vom religiösen Gesetz vorgeschriebenen vertauscht haben, lässt sich nicht genau bestimmen; jedenfalls nach dem Ende des alten Perserreichs und wahrscheinlich erst mit der Gründung des Sasanidenreichs.

Dass die von Zoroaster gegebenen Reinheitsgesetze nicht blos Reinheit des Leibs, sondern auch der Seele forderten, deutet die Stelle des Agathias an, wo er von der Bestattung redet: „wenn die Vögel und Hunde einen Leichnam nicht sogleich zerfleischen, so glauben die Perser, dieser Mensch sei in seiner Gesinnung unheilig und seine Seele ungerecht und finster gewesen und dem bösen Dämon verfallen. Wer aber sogleich verzehrt wird, den preisen sie selig und dessen Seele bewundern sie über die Massen als eine ganz vortreffliche, gottgleiche“. Die Aufgabe des Menschen im umfassendsten und höchsten Sinn besteht also darin, Gott, d. h. Ormuzd gleich zu sein an Heiligkeit und Reinheit der Gesinnung, an Gerechtigkeit, namentlich aber, wie wir später sehen werden, an Wahrheit.

1) Herod. VII, 117 vfr. VIII, 24. Curtius III, 31. — 2) Ctesias Pers. 43. 16. 44 etc. — 3) Diodor. XVII, 71; vfr. Ctes. 15 vgl. die ausführliche Beschreibung bei Herod. Ideen etc. I. Bd. S. 253 ff. des 4. Abz. Düncker II S. 400 ff. — 4) Arrian III, 27, 7. — 5) Strabo XV p. 1061.

C. Das Ziel des Kampfes in der Menschen- und Götterwelt.

Der Kampf des Lichtes und der Finsterniss muss aber ein Ende und ein Ziel haben; ein ewiger Wechsel, ein erfolgloses Spiel der die Welt beherrschenden feindlichen Mächte wäre nicht bloß unvernünftig, sondern trostlos; Trost und Beruhigung ist es aber ja gerade, was das fromme Gefühl in dem Gedanken an eine vernünftige und gütige Vorsehung eines höchsten Wesens sucht und findet. Dass das Licht über die Finsterniss, das Gute über das Böse endlich den Sieg davontragen muss, ist nothwendig das Postulat jeder ethischen Weltanschauung und jeder ethischen Religion; und eine solche ist eben die zoroastrische. Gutes und Böses stehen sich nach der iranischen Anschauung nicht als zwei gleichmässige Prinzipien gegenüber, sondern das Gute ist immer mächtiger, als das Böse, das Licht immer mehr als die Finsterniss, und deshalb muss es sich auch zuletzt, sei es nun durch allmähliche Ausbreitung und Verstärkung oder in einem entscheidenden, kritischen Augenblick dieses Kampfs mächtiger erweisen. Dem sittlich-religiösen Bewusstsein genügt es aber nicht, diesen endlichen Triumph des Guten für die Weltordnung zu verlangen, das Subjekt im Gefühl seines unendlichen Werths fordert auch für sich einen Antheil an jener Errungenschaft des Siegs, namentlich, wenn es diesen Sieg, wie der Iranier, miterfechten musste. Wie der ewige Kampf der beiden Reiche ein trostloser wäre ohne den endlichen Sieg des Guten, so wäre auch der Kampf, welchem sich der Ormuzdgläubige sein ganzes Leben hindurch für das Reich des Lichts gegen die Finsterniss unterzieht, ein trostloser, wenn der Mensch keine Belohnung dafür erhalten würde, und zwar hat er auf eine Belohnung Anspruch, welche ihn in vollstem Mass entschädigt für alle Leiden dieser Welt, auf das höchste, was sich der endliche, sterbliche Geist wünschen kann: die Unsterblichkeit und Seligkeit.

Der Glaube an die Fortdauer der Seele nach dem Tod ist aber nicht nur durch den allgemeinen Charakter des zoroastrischen Systems gefordert, sondern insbesondere zwei Lehren desselben weisen sehr bestimmt darauf hin: die Verehrung der Seelen von Verstorbenen als göttlicher Genien und das Gebot, die Leichname zu zerstören. Vom Ahnenkult ist es an sich klar; aber auch die zoroastrische Art der Bestattung setzt jenen Glauben nothwendig voraus. Bei allen Völkern zeigt sich der natürliche Wunsch, dass das Wesen des Individuums so lang wie möglich erhalten werden möchte, und wenn, wie bei den Griechen und Römern, das Leben der Seele in einer andern Welt diesen Wunsch nicht ganz befriedigt, so findet man eine Entschädigung dafür in dem Fortleben dessen, was der Verstorbene gewesen ist und gethan hat, in seinem Wirkungskreis, daher die sorgfältige Aufbewahrung der Reste und das

Aufrichten von möglichst dauerhaften Denkmälen. Wenn nun aber ein Volk die irdischen Ueberreste des Verstorbenen ganz zerstört und jede sichtbare Erinnerung an denselben verschmähzt, so kann es dies nur in der zuversichtlichen Hoffnung auf den reichlichen Ersatz dafür, welcher in dem Fortleben der Seele nach der Vernichtung der irdischen Hülle besteht. Somit dürfen wir annehmen, dass der iranische Unsterblichkeitsglaube so alt ist, als der Ahnenkult und das Aussetzen der Leichname. Das Vorkommen des Ahnenkults bei den verwandten scythischen Völkern beweist aber ein sehr hohes Alter dieser Sitte. Für die frühere Zeit sind wir freilich von den Zeugnissen der Alten ganz im Stich gelassen, und die späteren von dem Ende des alten Perserreichs, welche ausführlicher davon sprechen, gehen diese Lehre nur im Zusammenhang mit der von der allgemeinen Auferstehung, welche den eigentlichen Unsterblichkeitsglauben schon etwas verrückt. Schon Xenophon lässt Kyros den Aeltern im Angesicht seines Todes sehr erhebende Worte über das Wesen und die Bestimmung der Seele sprechen, namentlich über Unsterblichkeit, aber nicht bloss die Gedanken, sondern selbst die Ausdrücke sind so ganz sokratisch, dass es sehr zweifelhaft ist, ob Xenophon an den persischen Unsterblichkeitsglauben auch nur dabei gedacht hat¹⁾. Erst aus der Zeit Alexanders des Grossen ist das bekannte Zeugnisse des Theopomp und Eudemos, eines Schülers des Aristoteles, dass nach der Lehre der Magier die Menschen wieder auflieben und unsterblich sein werden, und dass durch ihre Bitten Alles bestehen werde²⁾. Rein von dieser letzteren Beimischung sind aber zwei Angaben des Curtius aus der gleichen Zeit, welche den Glauben an Unsterblichkeit zwar nicht als Lehre aussprechen, aber ganz bestimmt andeuten. Wie Besus dem Alexander von seinem früheren Freund Spitamenes ausgeliefert wird, sagt dieser: „Möge Darius zu diesem Anblick die Augen öffnen, möge er sich erheben von den Abgeschiedenen, welcher jener Strafe unwürdig, aber dieses Trostes würdig ist“³⁾. Dreissig zum Tod verurtheilte vornehme Sogdianer, welche auf Befehl Alexanders zum Tod geführt werden, legten durch Gesang und Waffentanz eine übermässige Freude an den Tag. Um den Grund hiervon befragt, antworteten sie: „Da sie von einem so grossen König ihren Ahnen zurückgegeben werden, so feiern sie diesen ehrenvollen von allen tapfern Männern gewünschten Tod durch freudige Gesänge“⁴⁾. Noch Ammian erzählt von den Parthern seiner Zeit, dass bei ihnen diejenigen vor Allen selig gepriesen werden, die in der Schlacht gefallen seien⁵⁾. In den beiden letzten Stellen liegt nicht nur die

1) *Cyrop.* VIII, 7, 17 ff. — 2) *Diogenes Laert. Proem.* Segn. 9 §. 4. (*Theopomp. καὶ ἀναβιωσάθαι κατὰ τοὺς Μάγους πάλιν τοὺς ἀνθρώπους καὶ ἀναβῆναι ἀθανάτους καὶ τὰ ὅσα ταῖς αἰσάντων ἐπιλήσια διαγενέσθαι*, Dies sagt auch Eudemos. — 3) *Curtius* VII, 24. — 4) *Curtius* VII, 39. — 5) *Ammianus Marc.* XXIII, 4.

Erwartung der Unsterblichkeit, sondern auch einer mit allem Wünschenswerthen beglückenden Unsterblichkeit, der Seligkeit. Diese Hoffnung finden wir bei Agathias in der angeführten Stelle sehr bestimmt ausgesprochen „wessen Leichnam sogleich verzehrt wird, den preisen sie selig und dessen Seele bewundern sie aber die Massen als eine ganz vortreffliche und göttliche, die zu dem Ort des Guten hinaufsteigen werde“¹⁾. Dieser Ort des Guten kann aber kein anderer sein als der Lichthimmel, in welchem Ormuzd in seiner Herrlichkeit thronet, in dessen Umgebung also die guten Seelen ein solches Leben führen werden. Was geschieht aber dann mit den Seelen der Bösen? Auch hieher finden wir erst bei Agathias Aufschluss: „wenn ein Leichnam“, sagt er an derselben Stelle, „nicht sogleich zerfleischt wird, so glauben sie, dieser Mensch sei in seiner Gesinnung unheilig, und seine Seele ungerecht und finster gewesen, und dem bösen Dämon verfallen. Dann beklagen ihn die Angehörigen noch viel mehr als einen, der vollständig gestorben sei und keinen Theil habe an dem bessern Loos“²⁾. Dieses „vollständig gestorben sein“ ist aber wohl nicht so zu verstehen, dass die Seele ganz aufgehört habe, sondern nur von einem geistigen Tod, einer Fortdauer, die noch schlimmer ist, als der Tod; denn die Seele ist ja dem bösen Dämon verfallen, dieser, d. h. Abriman, hat sie also im Besitz. Hieher spricht auch die schon angeführte³⁾ merkwürdige Stelle aus dem Pseudo-Callisthenes, welcher sie, ohne Zweifel ein Stück der persischen Alexandersage, aufgenommen hat. Die frevelhafte Tochter Alexanders geht hier „in die Eklode unter die Dämonen“ und der frevelhafte Koch wurde, nachdem er ersäuft war, „zu einem Dämon, und liess sich an einem Orte des Meeres nieder.“ Ob diese Anschauungen vom Endschicksal der Bösen auch die alten sind, wissen wir freilich nicht. Jedenfalls stimmen sie im Allgemeinen zu der Anschauungsweise der Iranier, so dass man dies wohl wird annehmen dürfen. Doch deutet Clemens ein anderes Schicksal der Bösen an⁴⁾, eine Bestrafung durch Feuer, welche dem Begriff des Feuers gemäss nothwendig eine Reinigung in sich schliessen würde, welche die Bösen durchzumachen hätten, um dann auch in die Seligkeit einzugehen. Sehr auffallend ist es aber, dass nach den Akten der persischen Märtyrer die Perser im Sasanidenreich Nichts von einem seligen Fortleben nach dem Tod gewusst haben sollen, während doch damals der zoroastrische Glaube in voller Geltung war und wir an den Angaben des Ammian und Agathias bestimmte Zeugnisse für jene Zeit haben. Die christlichen Märtyrer halten nämlich den Persern ihren festen Glauben an ein ewiges seliges Leben überall in einer Weise entgegen, als ob

1) Agath. II, 23 ἐκ τῶν τοῦ ἀνθρώπου ψυχῶν ἀναστρασαντέρων. — 2) „αὐτίζοντα τῇ καλίστῃ καὶ αἰσθητῇ ψυχῇ.“ Das Wort für „finster“ heisst *ἀγαθήτης*, eigentlich klüftalbig; vielleicht auch „dar in den Abgrund gestürzt zu werden verdient.“ — 3) s. oben Bd. XIX S. 80. — 4) Clemens Alex., Stromat. V p. 502.

diese gar nichts der Art gehabt hätten¹⁾. Sapor II. weist einmal die Märtyrer hin auf das Schicksal ihrer Vorgänger, welche im Glauben an ein unsterbliches Leben in den Tod gegangen seien; wie eitel und unüberlegt aber dieser Glaube sei, sahen sie ja selbst; denn jene seien nicht wieder aufgelebt²⁾. Und doch war die persische Vorstellung, wie sie z. B. Agathias gibt, von einem seligen Leben im Himmel fast die gleiche wie die der damaligen Christen. Man kann sich dies nur so erklären, dass für die Christen im Bewusstsein ihres alleinseligmachenden Glaubens jede heidnische Vorstellung, mag sie nun ihrer eigenen ähnlich oder entgegengesetzt gewesen sein, eigentlich gar nicht vorhanden war, höchstens als ein vom Teufel angestifteter Glaube, und dass sie deshalb den Heiden jede der christlichen ähnliche Anschauung von vorn herein absprachen. Dann muss man freilich jene Worte Saptors für Erdichtung des Verfassers des betreffenden Martyriums, des Bischofs Marthas, ausgeben und so die Autorität dieser Akten, die sonst gut beglaubigt ist, in Zweifel ziehen.

Diesen leht zoroastrischen Glauben an ein seliges Fortleben der Guten, der sich bis an das Ende des Sasanidenreichs behauptet hat, finden wir nun am Schluss der Achämenidenherrschaft modificirt zu der Vorstellung von einem Ende des allgemeinen Götter- und Weltkampfs, von einem grossen, plötzlich eintretenden Sieg des Lichts über die Finsterniss, und von Einem grossen alle Menschen umfassenden Reich der Seligkeit. Die schon angeführten Worte aus Theopomp und Eudem, dass nach den Magiern der Mensch wieder aufleben und unsterblich sein und dass durch sein Bitten Alles bestehen werde, finden ihre Erklärung in der ausführlichen Angabe des Plutarch: „Es kommt eine bestimmte Zeit, in welcher Arimannos durch die Seuche und die Hungersnoth, die er herbei führt, nothwendig selbst ganz vernichtet werden und verschwinden muss; und nachdem die Erde fest und eben geworden, wird Ein Leben und Ein Staat der gesammten seligen und Eine Sprache redenden Menschen sein. Theopomp aber sagt, nach der Lehre der Magier herrsche abwechselnd jeder der beiden Götter 3000 Jahre, und der andere werde beherrscht, weitere 3000 Jahre aber streiten und kämpfen sie und vernichte der eine die Werke des andern. Zuletzt aber unterliege³⁾ der Hades (Ahriman), und

1) Acta Martyr. Seite 24. 33. 34. 91. 117. 161. 185. — 2) Act. Mart. Seite 114. vgl. 8. 188. 195. — 3) Es liegt nahe, die Stelle *εἰς τὸν δὲ ἀπολείποντα τὸν Ἅδην* so zu fassen: zuletzt bleibe der Hades, d. h. ein Ort der Seligen, übrig. Doch scheint die gegebene Uebersetzung vorzuziehen. Denn 1) findet sich meines Wissens keine Stelle, wo *ἀπολείποντα* im Passiv in der Bedeutung „übrig bleiben“ vorkäme; auch im Aktiv ist die Bedeutung „übrig lassen“ selten, das Gewöhnliche hierfür *καταλείπειν*; während *ἀπολείποντα* sehr häufig die Bedeutung hat „zurückbleiben“ in dem Sinn von „seinen Zweck nicht erreichen“. 2) steht Hades auch kurz vorher für Ahriman. 3) erwartet man nach dem Vorhergehenden, wosach die Götter früher abwech-

die Menschen werden glücklich sein, weder der Nahrung bedürftig, noch Schatten werfend. Der Gott aber, der das Alles veranstaltet habe, ruhe eine Zeit, welche für einen Gott nicht lange sei, sondern mässig wie für einen schlafenden Menschen“ (der Sinn dieser etwas undeutlichen Worte scheint jedenfalls zu sein: nicht lange, nur so lange, als für den menschlichen Massstab der Schlaf eines Menschen dauert; wie sich der Mensch zu Gott, so verhält sich der Schlaf des Menschen zu der Zeit, welche Gott ruht). Dass dies zu Theopomps Zeit persische Lehre war, ist sehr glaublich. Einige Züge sind echt iranisch, so, dass in jener Zeit die Erde eben, die Klüfte und Löcher, der Aufenthalt der bösen Geister, verschwunden sein werden; dass der Mensch keinen Schatten mehr werfen werde. Wenn aber auch beide Vorstellungsweisen, jene einfachere, ältere, und diese theopompische, an sich mit dem zoroastri-schen System als wohl vereinbar erscheinen können, so sind es doch zwei verschiedene Anschauungsweisen von den letzten Dingen, welche sich streng genommen nicht neben einander vertragen. Die ältere und verbreitetere — wir haben sie ja auch im Osten gefunden — wie sie sich bei Curtius und Agathias hauptsächlich darstellt, will offenbar die Seelen gleich nach ihrer Trennung von dem Leib in die Seligkeit, in den Himmel Ormuzds, eingehen lassen; die andere dagegen schiebt die Beseligung des Einzelnen hinaus bis zu einer allgemeinen Auferstehung, auf welche eine Wiederbringung aller Dinge¹⁾ und Ein grosses Reich seliger Menschen mit verklärten Leibern²⁾ unter der Regierung des Ormuzd — Ahri-man hat ja aufgehört — folgen werde. Denn der Gott, der Alles veranstaltet hat, ist ohne Zweifel Ormuzd selbst, da von einem dritten nirgends die Rede ist und zu dem Reich der Seligkeit offenbar die Herrschaft des guten Lichtgottes gehört. Aber ein solches in einem bestimmten Zeitpunkt eintretendes Reich der Seligkeit ist ja unnötig, da dieses nach der älteren Vorstellung fortwährend im Himmel besteht, wo die guten Seelen ein seliges Leben führen, in das sie sogleich nach dem Tod eintreten; ebenso ist ein Leib irgend welcher Art überflüssig, wenn die Seelen schon vorher

sind geherrscht, dann mit einander gekämpft haben, nothwendig den Sieg des einen über den andern. Passt man aber Hades als einen Raum, welcher allem noch übrig bleibe, so weiss man nicht, ob Ormuzd und Ahriman nun auch zu Grunde gegangen oder noch da sind. Sind sie noch da, wie kann ein Reich der Seligen bestehen, so lange Ahriman da ist? sind sie nicht mehr da, so muss ein Untergang des Ormuzd angenommen werden, was auch nicht möglich ist. So will ohne Zweifel Plutarch seine eigene Angabe mit der im Wesentlichen übereinstimmenden aber specielleren des Theopomp ergänzen, nicht damit eine ganz andere einführe. Diese Auffassung bestätigt auch der Minakhirod: „wenn die 3000 Jahre zu Ende sind, wird Ahriman abgehauen“. Spiegel Avesta II, 8. 218.

1) Diod. Lucr.: Proem. Segm. 3 καὶ τὰ ὅσα καὶ αὐτὸν ἵσταται/μεθ' ἡμῶν — 2) Dies geht daraus hervor, dass sie zwar eine Sprache reden und einen Staat bilden, aber keiner Nahrung bedürfen und keinen Schatten werfen.

selig sind. Wenn man aber diesen Vorstellungen über die letzten Dinge nicht näher auf den Grund ging und in solchen Dingen war wohl in der zoroastrischen Religion der freien Einbildungskraft des Einzelnen Spielraum gegönnt, so werden die beiden Lehren einander nicht gerade ausgeschlossen haben. Welche von den beiden aber die einfachere und zugleich reinere und geistigere sei, kann kein Zweifel sein: es ist die ältere und nicht zoroastrische. Während sich die Lehre von der allgemeinen Auferstehung in sinnlichen Erwartungen einer Wiederholung irdischer Daseinsformen ergeht, sucht dagegen jener einfachere Glaube in der frommen Hoffnung auf eine nach dem Tod eintretende selige Vereinigung und ewige Gemeinschaft mit dem reinen Gott der Wahrheit Trost und Beruhigung für die Leiden und Kämpfe dieser Welt.

D. Mythologisches und Kosmologisches.

Von der reichen Märchenwelt des Orients erwarten wir billig einen mannichfaltigeren und vielschichtigeren Mythenstoff, als uns die alten Schriftsteller geben. Die iranischen Mythen sind ihnen, wie es scheint, theils entgangen, weil sie im Kultus nicht hässerlich hervortraten, theils aber scheinen sie auch keinen Sinn dafür gehabt zu haben, indem sie uns einen gewiss untergeordneten und verhältnismässig werthlosen Theil der Mythenwelt als eine Sammlung von Curiositäten aufzählen, von den bedeutenderen Mythen aber nur Weniges, und dies meist sehr unverständlich erwähnen. Dass es aber den Persern an mythischem Stoff keineswegs gefehlt hat, sehen wir z. B. aus Strabo, welcher bei der Schilderung der persischen Erziehung sagt, dass die Lehrer der Jünglinge zu dem Nützlichsten auch das Mythenhafte ziehen, indem sie theils ohne Melodie theils mit Gesang die Thaten der Götter und der trefflichsten Männer vortragen. Doch ist hierbei auch zu bedenken, dass die Gottheiten des zoroastrischen Systems grösstentheils beinahe gar nicht zur Mythenbildung sich eignen. Ormuzd ist zu geistig gefasst, steht zu hoch hierzu; die Genien sind für den Mythos, der concrete Personen verlangt, zu unbestimmt, allgemein und abstrakt gehalten; die Naturgottheiten dagegen sind zu sehr an die natürlichen Elemente und Gegenstände gebunden. Ueberhaupt ist das zoroastrische System der Mythenbildung keineswegs günstig; der Kampf der Götter, welcher, wie man glauben sollte, viel Stoff dazu darbieten könnte, ist auf der einen Seite kein direkter, auf der andern ein geistig-ethischer. Die dogmatisch-reflektirende Richtung schlägt in diesem Glauben so sehr vor, dass sie der dichtenden Phantasie und ihrem Liebling, dem Mythos, auf dem dogmatischen Gebiet ziemlich die Flügel bindet; ausserhalb des religiösen Systems im engeren Sinn aber war ihr noch ein reiches Feld gelassen, und dass sie dieses reichlich mit Gestalten bevölkert hat, lassen uns die Angaben der Alten wenigstens ahnen.

Was von dem Kampf zwischen Ormuzd und Ahriman in die Mythologie gehört, die Götterschöpfung, ihre abwechselnde Herrschaft u. s. w., ist schon angeführt. Hinzuzusetzen ist nur noch die merkwürdige Vorstellung, dass Ormuzd die 24 Genien in ein Ei eingeschlossen, die von Ahriman hervorgebrachten Dämonen aber das Ei durchlöchert hätten¹⁾, woher das Gute mit dem Bösen gemischt sei. Das Ei ist ein im Alterthum gewöhnliches Bild für die Weltkugel. Dieses Mythologem macht durchaus nicht den Eindruck einer frischen, volkstümlichen Göttersage, sondern viel eher glaubt man darin das blasser Phantasiegebilde eines über den Ursprung des Übels reflektirenden Priesters zu sehen. Ebenfalls eine künstliche Allegorie und dazu noch mit griechischer Philosophie zersetzt ist die übrigens interessante Welterschöpfung bei Dio Chrysostomus²⁾. „Der höchste Gott, heisst es da, bekam Sehnsucht nach einer Welt; und der Liebe und Schöpfung gedenkend, machte er sich saugt und liess sich gehen und wandte sich zu dem feuerähnlichen Dunstkreis des milden Feuers; dann vereinigt er sich mit der Hera und nimmt an dem vollkommensten Lager Theil und nachdem er ausgeruht, entlässt er wiederum die ganze Geburt des Alls. Diese glückliche Vermählung der Hera und des Zeus besingen die Söhne der Magier bei den geheimnissvollen Weihefesten.“ Von Mithra, welcher sich am Besten von den zoroastrischen Gottheiten zur Mythenbildung eignet, finden wir wenigstens Andeutung einer solchen. Julius Firmicus sagt von den Persern und Magiern, sie verehren einen Mann als Wegtreiber von Rindern, und diesen nennen sie Mithra³⁾. Was näher damit gemeint ist, ob man etwa die Wolken, welche der Sonnengott verscheucht, darunter zu verstehen hat, dafür fehlt jede weitere Andeutung. Bei Porphyrius wird Mithra in den Mysterien mit dem Mythas von einem Zeugungstier in Verbindung gebracht: „Mithra reitet auf dem Zeugungstier, und beide werden Demurg und Herr der Schöpfung genannt“⁴⁾. Auch von diesem heiligen Stier, der nach jenen hohen Prädikaten von grosser Bedeutung sein muss, erfahren wir Nichts weiter.

Eine eigene Mythenwelt aber bilden die Sagen, welche bei den Persern über das Gebirgsland östlich von Baktrien und nördlich von Indien, wie aus den neuesten Forschungen mit Sicherheit hervorgeht, die Heimath der arischen Völker, im Umlauf waren. Es ist dies das uralte Fabelland des Orients, welches die Griechen meist unbestimmt unter Indien befassen, oder auch genauer als Imausgebirge bezeichnen. Dieses Gebirgsland bevölkerte die iranische Einbildungskraft mit einer grossen Menge höchst abenteuerlicher Gestalten, wunderbaren Bäumen, Thieren und Menschen. Wenn auch Manches davon dem wirklichen Wunderland des Indus

1) Plat. de Isid. 47. — 2) Dio Chrysost. orat. XXXVI. Berython, p. 449 ed. Diindorf. — 3) Julius Firmicus de errore prof. rel. cap. 5 ed. Müller. — 4) Porphyrius de antro Nymph. 23 *Μίθρας ἐνορχήν τρέφει ἀρκαδίαν*.

entnommen ist, so ist dagegen Anderes offenbar das reine, freie Erzeugniß der iranischen Phantasie. Hierher gehören vor Allem die Wunderthiere des Ktesias, welcher damit weder eigene willkürliche Dichtung, noch wirkliche Thatsachen geben wollte, sondern die Sagen, welche er während seines Aufenthalts am persischen Hof hörte¹⁾. „In den indischen Gebirgen, sagt Ktesias, wohnt der wilde Esel, der so gross und grösser als ein Pferd ist. Sein Körper ist weiss, sein Kopf roth; auf der Stirne trägt er ein spitziges Horn, eine Elle lang, welches unten weiss, in der Mitte schwarz und oben roth ist. Es ist eines der stärksten und schnellsten Thiere, weder ein Pferd, noch ein anderes Thier kann ihn einholen. Es vertheidigt sich mit dem Hufe, mit seinen Zähnen und seinen Hufen; und hat schon viele Menschen und Pferde umgebracht“²⁾. Aelian gibt aus Ktesias den Namen dieses Thiers an, es heisst Kartaxomon³⁾. „Es gibt, sagt Ktesias ferner, ein indisches Thier von gewaltiger Stärke, grösser als der grösste Löwe, von rother Farbe wie Zimmober, dichtbehaart wie Hunde; bei den Indern heisst es Martichoras, auf Griechisch Menschenfresser. Sein Kopf ist nicht wie der eines Thieres, sondern wie das Angesicht eines Menschen. Seine Füsse sind wie die eines Löwen, an seinem Schwanz hat es einen Stachel, wie ein Skorpion.“ Ein drittes Wunderthier ist der Greif, welchen schon Herodot kennt, ebenfalls in Verbindung mit einer ähnlichen Sage: „Die Greifen, sagt er, bewachen im hohen Norden grosse Schätze an Gold; aber man sagt, die Arimaspen, einäugige Männer, rauben es den Greifen“⁴⁾. Den Greif beschreibt Aelian aus Ktesias folgender Maassen: „Der Greif ist ein vierfüssiges indisches Thier; er hat die Klauen eines Löwen, sein Rücken ist mit Flügeln besetzt. Sein Vordertheil ist roth, die Flügel weiss, der Hals blau. Sein Kopf und sein Schnabel sind wie die des Adlers. Er nistet auf den Bergen und wohnt in der Wüste (offenbar der Wüste Gobi), wo er das Gold hütet“⁵⁾. Dass diese Sagen lange im Mund des Volkes lebten, sieht man aus einer Stelle des Athenäus: Hipparch erwähne (150 vor Chr.) einen persischen Teppich, in welchen persische Männer und persische Greife eingewoben waren⁶⁾. Die angeführten Stellen aus Ktesias mögen einen Begriff geben von diesen Wundergestalten, deren er selbst noch viele hat und welche man bei vielen Alten, namentlich den Alexanderschriftstellern, ebenso findet. So erzählt z. B. Onesikritos

1) Was diesen von Ktesias beschriebenen und so oft geringgeschätzten Wundergestalten eine hohe Bedeutung gibt, ist die vollkommen Uebereinstimmung derselben mit den grossartigen Bildwerken in Persepolis, der heiligen Stadt der Perser, woraus auch ihre religiöse Bedeutung hervorgeht. Diese Uebereinstimmung hat Heeren Rosen etc. 1. Thl. S. 205—212 und 238 ff. sehr überzeugend nachgewiesen; vfr. Beilage zum 2. Bd. N. IV. — 2) Ctes. Ind. 25. — 3) Aelian, Hist. Anim. XVI, 20. — 4) Herod. III, 116. — 5) Aelian, Hist. Anim. IV, 26. — 6) Athenaeus, Deipn. XI, 7 §. 55.

von ungeheuren indischen Schlangen, 80 bis 140 Ellen lang¹⁾; Bāton, in einem grossen Thal des Imausgebirges sei eine Gegend, Abarimon, in welcher Waldmenschen lebten, bei denen die Fusssohlen von den Beinen rückwärts ständen, aber von ausgezeichneter Schnelligkeit²⁾. Man sieht, wie die Griechen solche Sagen auch ins Abgeschmackte trieben. Eine ganze Sammlung solcher Wunder findet, wer Lust hat, in dem Pseudo-Callisthenes, wo Alexander auf seinem Zug zu den Brahmanen³⁾, also eben in diesem Land der Mährchen, bald Menschenfresser findet, die wie Hunde bellen⁴⁾; bald Menschen mit sechs Händen und sechs Füssen und Hundsköpfen⁵⁾, bald Wunderbäume, die mit Aufgang der Sonne entstehen, bis Mittag wachsen, dann wieder abnehmen und vergehen⁶⁾. Was bei dem Versuch, diese Bäume abzuhaufen, vor sich ging, ist bereits erzählt. Hierauf kam Alexander in ein Land, wo gar keine Sonne schien⁷⁾; hier nahmen ihn ungeheure Vögel in die Luft, da sah er eine grosse Schlange, welche einen Kreis bildete, und in der Mitte der Schlange eine Tenne, und ein Vogel in Menschengestalt sprach zu ihm: Erkennst du, was das ist? die Tenne ist die Welt, die Schlange aber das Meer, welches die Erde umschliesst⁸⁾. Auch Namen von Ungeheuern, Hebdomadaron und Odontotyrannus, nennt Alexander in einem Brief an Aristoteles⁹⁾. Mag immerhin daran viel griechische Dichtung und Uebertreibung sein, der Grundstock davon ist jedenfalls persisch, wie aus einzelnen Zügen deutlich hervorgeht. Zwei besonders interessante Mythen seien hier noch erwähnt. Der erste ist folgender, Alexander führte mit Eurymithres, dem Beherrscher der Belsyrer, Krieg. Die Völker desselben wurden geschlagen und einen weiten Weg verfolgt bis zu zwei grossen Bergen; als sie nun da hineingegangen waren, verfolgte Alexander sie nicht weiter; da er aber sah, dass die Berge geschickt seien, sie einzuschliessen, betete er zu der Gottheit, dass die Berge zusammengehen und ihnen den Ausweg verschliessen möchten. Dies geschah sogleich und Alexander befestigte den Platz mit ehernen Thoren. Alexander hatte aber 22 Könige sammt ihren Völkern darein eingeschlossen und nannte die Thore kaspische¹⁰⁾. Eingeschlossen aber seien diese Völker worden wegen ihrer Unreinheit, da sie Unreines assen, Hunde, Mäuse, Schlangen und Fleisch von Leichnamen. Einen sehr anziehenden Mythos endlich hat uns Chares von Mytilene aufbewahrt. „Hystaspes hatte einen jüngeren Bruder Zariadres, beide waren nach der Sage der Landesbewohner Söhne der Aphrodite und des Adonis. Hystaspes beherrschte Medien und das Land darunter (Persien?), Zariadres das Land über

1) Onesicritus fragm. 7 im Arrian von Dübner und Müller. — 2) Baeton fragm. 3 ebendasselbst. — 3) Pseudo-Callisth. II, 35 zeigt dies. — 4) Ibid. II, 33. — 5) Ibid. II, 34. — 6) Ibid. II, 35. — 7) Ibid. II, 37. — 8) Ibid. II, 41. — 9) Ibid. III, 17. — 10) Ibid. III, 26; vgl. oben ähnlichen Mythos bei Dünker II, 8. 304; die Gegend des Demareus ist ganz dieselbe, wie die der kaspischen Thore, vgl. Dünker 8. 296 und 322.

den kaspischen Thoren bis zum Tanais. Der König der Marathier jenseits des Tanais aber, Omartes, hatte eine Tochter Namens Odatis. Von dieser wird erzählt, dass sie den Zariadres im Schlaf sah und sich in ihn verliebte, das Gleiche aber widerfuhr ihm mit ihr, und seitdem sehnten sich beide nach einander. Odatis war aber das schönste Weib in Asien und auch Zariadres war schön. Zariadres liess nun bei Omartes um sie werben, dieser aber gab sie als sein einziges Kind nicht einem Fremden. Aber kurz darauf hielt Omartes ein Gastmahl, führte seine Tochter herein und liess sie einen der Anwesenden zum Gemahl wählen, indem sie ihm eine goldene Schale mit Wein überreichen sollte. Sie aber wandte sich weinend ab. Sie hatte jedoch dem Zariadres sagen lassen, dass ihre Hochzeit bevorstände. Dieser kam, als Scythe verkleidet, bei Nacht in den Pallast, trat ein und gab sich als Zariadres zu erkennen. Darauf gab sie ihm die Schale, und er entführte sie, ohne dass ihr Vater wusste, wohin. — Diese Liebesgeschichte wird bei den Barbaren Asiens mit ausserordentlicher Bewunderung gestungen, und diesen Mythus malen sie in den Heiligthümern und im Königs-pallast, aber auch in Privathäusern, und viele Vornehme nennen ihre Töchter Odatis¹⁾. Dass dieser Mythus eine religiöse Bedeutung hat, ist damit ausgesprochen, dass er in den Heiligthümern bildlich dargestellt wurde. Der Schlüssel zu diesem anziehenden Räthsel ist uns aber leider verloren gegangen.

Auch einige kosmologische der persischen Anschauungsweise angehörende Ideen haben uns die Alten aufbewahrt. Von der pythagoreischen Darstellung der zwei weltbildenden Prinzipien bei Hippolytos und der neuplatonischen bei Damascius und dem Werth dieser beiden war schon die Rede. Der persischen Religion angemessener, welche zwischen einer geistigen und sinnlichen Welt unterscheidet, vielleicht auch eine spezielle Hinweisung auf die Lehre von den Genien, welche den Menschen wie den Naturgegenständen vorstehen, ist eine Angabe bei Clemens²⁾: „Die barbarische Philosophie kennt eine intelligible und eine sinnlich wahrnehmbare Welt, jene das Urbild, diese das Abbild jenes Masters; jene setzt sie der Monas, die sinnliche der Hexas gleich.“ Die letzten Worte sind unverständlich, sie stammen wohl aus der pythagoreischen Zahlenlehre. Eine sehr grossartige Vorstellung von dem Weltall und dessen oberster Lenkung finden wir aber in der schon mehrfach erwähnten Darstellung des Dio Chrysostomus³⁾. Er schreibt die darin enthaltenen kosmologischen Ideen ausdrücklich und wiederholt den Magiern zu; so entschieden aber auch ein guter Theil davon mit griechischen Vorstellungen zersetzt ist, so ist doch nicht

1) Chares von Mytilene, in Dübner und Millers *Artian*; er war ein Begleiter Alexanders und ein zuverlässiger Geschichtsschreiber. — 2) Clemens Alex., *Stromat.* V p. 593 C; unter der barbarischen Philosophie versteht er immer die persische, vgl. *Strom.* V p. 592. — 3) Dio Chrysost., *orat.* XXXVI.

zu verkennen, dass ganz eigenthümlich persische Anschauungen darin enthalten sind. Theils jene Vermischung mit griechischen Elementen, theils der phantastische Charakter macht diesen Abschnitt oft sehr unverständlich. Von der langen Darstellung möge es genügen, einige bedeutendere Gedanken herauszuheben. Die Magier besingen den höchsten Gott, Vater und König, als den vollkommenen und ersten Lenker des vollkommensten Wagens. Der Wagen der Sonne, sagen sie, sei, mit jenem verglichen, jünger, aber der Menge wohl bekannt, da seine Bewegung in die Augen falle; dieser werde auch von den Dichtern allgemein besungen. Den starken und vollkommenen Wagen des Zeus aber hat noch keiner unserer Dichter würdig besungen, weder Homer noch Hesiod, sondern nur Zoroaster und die Söhne der Magier, welche es von jenem gelernt haben, besingen ihn. Der Inhalt dieser Gesänge ist: es gibt nur Eine Führung und Lenkung des Alls, welche von der höchsten Weisheit und Stärke immer bewirkt wird, unaufhörlich in unaufhörlichen Zeitperioden. Die Umläufe von Sonne und Mond sind aber nur Bewegungen von Theilen, von der Bewegung und dem Umschwung des Alls dagegen versteht die Menge Nichts und kennt nicht die Grösse dieses Getriebes. Die Welt geht also dem Perser nicht auf in dem sichtbaren Himmel mit seinen Körpern, sondern er schaut diese nur als einen Theil des unendlichen Welt-raumes an, der unter der Oberleitung des Ormuzd steht. Hierauf folgt eine lange Beschreibung der allegorischen Bilder, in welchen die Magier die Weltbewegung anschauen. Der Grundgedanke davon ist: das Weltall ist ein Viergespann, bestehend aus vier Rossen von immer aufsteigender Schnelligkeit, welche sich so bewegen, dass das äusserste und erste den grössten Kreishogen beschreibt, das zweite einen kleineren, das vierte aber sich auf dem Platz dreht. Das erste, grösste und stärkste gehört dem Zeus und strahlt vom reinsten Lichtglanz (der Himmel mit den glänzenden Himmelskörpern); das zweite, sanft und zart, an Schnelligkeit jenem nachstehend, gehört der Hera (der irdische Luftkreis); das dritte noch langsamere dem Poseidon (also das Meer); das vierte ist starr, hartnäckig und unbeweglich und gehört der Hestia (die Erde). Vor langer Zeit aber setzte eine starke Beklemmung, welche das erste als das muthvolle befahl, die andern in eine solche Hitze, dass diese dem vierten (der Erde) die Mähne und seinen ganzen Schmuck verbrannten — also ein Weltbrand. Ein andermal aber wurde das Ross des Poseidon ehen und gerieth in eine solche Angst, dass es mit seinem Schweiss das vierte ganz überschwenkte — also eine grosse Fluth. — Das Ross des Zeus aber als das stärkste und von Natur feurig habe alle andern in sich aufgezehrt und das ganze Wesen aller in sich aufgenommen¹⁾, und es sei dann viel stärker und glänzender, auch viel stolzer gewesen und habe nun

1) *ὁ δὲ ἀσπίς πύρρον πᾶν αἰὲρ ὅλον ἀναλάβων.*

einen noch grösseren Raum eingenommen. Wenn die Magier, sagt Dio, bis dahin in der Erzählung gekommen sind, so scheuen sie sich, die Natur des Thiers noch dieselbe zu nennen. Denn das Ross sei alsdann geradezu die Seele des Rosselenkers und Gebieters oder vielmehr das Denkende und Leitende der Seele selbst. Dieser *voig*, welcher nun die ganze Welt ausfüllt, scheint sich nach einer Schöpfung. Nachdem er die Welt hat aus sich hervorgehen lassen, bildet und formt er sie und alle einzelnen Wesen darauf, und stellt die Welt als eine unbeschreiblich wohlgestaltete und schöne hin, viel glänzender, als wie sie jetzt erscheint „strahlend und durchglänzend und an allen Theilen hellleuchtend, keine Zeit aber unmündig und schwach nach Art der menschlichen und sterblichen Schwachheit der Natur, sondern zugleich jugendlich und kräftig von Anfang an.“ Namentlich die letzte Anschauung ist ächt iranisch. — Persische Vorstellungen aus späterer Zeit enthält vielleicht auch das, was Celsus von den sieben Himmelsthoren auf den sieben Himmelsleitern berichtet, welche er mit den sieben christlichen Himmeln vergleicht. Diese Vorstellungen sind aus den Mithramysterien genommen und die sieben Thore nach den fünf Planeten und Sonne und Mond benannt ¹⁾.

II. Der Kultus.

1) Die Priesterschaft.

Die Priester der von Zoroaster gestifteten Ormuzdreligion waren nach den einstimmigen Berichten der alten Schriftsteller die Magier. Sie waren als Schüler und Nachfolger Zoroasters, des ersten Magiers, im Besitz der zoroastrischen Religionslehre und sie übten den heiligen Dienst der Gottheiten dieser Religion aus. Der Ruhm einer aussergewöhnlichen, übermenschlichen Weisheit, in welchem Zoroaster stand, ging daher auch auf sie über, und wenn von Zoroaster immerhin nur die beleseneren und gelehrteren Griechen etwas wussten, so war dagegen der Name der Magier in Aller Munde, und von den griechischen Schriftstellern wird man wenige finden, in welchem ihrer nicht in irgend einer Weise gedacht wäre. Mit welchem Heisshunger die Griechen nach Allem griffen, was den Namen der magischen Wissenschaft trug, oder ihr nur ähnlich sah, haben wir uns schon von Plinius treffend schildern lassen; die ganze alte Welt war von Bewunderung erfüllt für die Weisheit dieser Priester — und doch, wie viele Griechen und Römer hatten eine nur annähernd richtige Vorstellung von dem, worin ihre eigentliche Weisheit bestand! Wenn nun die zoroastrische Lehre von

¹⁾ Origenes v. Cels. VI, 22; vgl. hierin die 7 Himmel in dem *Ardat-Vist-nâmâ* bei Spöngel, *Tradit. Literat. der Parsen* S. 135 ff.

den Alten, namentlich von den genauer Unterrichteten, wie von Theopomp, an den Namen der Magier geknüpft und als Lehre der Magier bezeichnet wird, so ist dies nicht so zu verstehen, als ob dies eine bloß den Magiern angehörende Lehre, eine Art Geheimlehre, gewesen wäre, vielmehr wird bei den alten Schriftstellern von den Einen als ein magischer Lehrbegriff bezeichnet, was die Andern für einen Bestandtheil des persischen Glaubens erklären. Es soll damit nur das ausgedrückt werden, dass den Magiern die zoroastrische Religion auf besondere Weise angehört habe, insofern sie als die Priester im Gegensatz zu den Laien ihre Religion genauer, vollständiger und im Sinn der Griechen wissenschaftlich erkennen. So sagt Porphyrius: „bei den Persern werden die, welche um die Gottheit wissen und ihr dienen, Magier genannt; dies bezeichnet nämlich Magier nach der einheimischen Sprache“¹⁾. Mit der gleichen Hochachtung spricht auch der Römer Apulejus von der Magie, „sie sei die von den unsterblichen Göttern geoffenbarte Kunst, ihnen zu dienen und sie zu verehren, eine fromme, des Göttlichen kundige Wissenschaft, seit ihrer Stiftung durch Zoroaster und Oromazes berührt, eine Oberpriesterin der Himmlischen“²⁾. Ihre praktische Bestimmung, dass sie die Priester sind, stellt Diogenes Laertius in den Vordergrund, der ihren Unterschied von den sterbenden Chaldäern darin setzt, dass sie sich mit dem Dienst der Götter beschäftigen, mit Opfer und Gebet, indem sie glauben, sie würden allein erhört. Dabei stellten sie aber, sagt er, auch Lehren über das Wesen und den Ursprung der Götter auf³⁾. Plato endlich bezeichnet die zoroastrische Magie ausschliesslich als Dienst der Götter⁴⁾, und ebenso an einer andern Stelle Apulejus⁵⁾. Diese ihre priesterliche Thätigkeit ist es auch, welche uns hier beschäftigt; durch diese allein nehmen sie eine besondere Stellung im Volk ein, während sie den Glauben mit ihren Landsleuten gemein haben.

Es fragt sich nun, wie sich jene Stellung der Priesterschaft, ihr Verhältniss zum iranischen Volk und den Laien näher bestimmt? Vor Allem ist daran zu erinnern, dass die Magier überall nur als die Priester bei den Medern und Persern vorkommen, von Priestern der übrigen iranischen Völker erfahren wir nichts. Die roheren Stämme, welche wir mit Strabo unter dem Namen Arianer zusammenfassen können, hatten, wenn auch im Ganzen dieselben religiösen Vorstellungen, doch wahrscheinlich einen weniger ausgebildeten Kult, vielleicht ohne besondere Priesterschaft. Baktrien aber, welches an Bildung den übrigen iranischen Ländern voranging, und dazu die Wiege des Ormuzdglaubens, hatte gewiss eine eigene

1) Porphyrius de abstinent. IV p. 16 ed. Nauck. — 2) Apulejus de Magia XXVI ed. Hildebrand. — 3) Diogenes Laert. Prooem. Sign. 6. — 4) Plato Aleth. I, p. 122 A. *μεγίστην διδασκίαν τῶν Ζευσοδότων καὶ Διουδοίων*; *τοῖς δὲ τοῦτο θεῶν διακρίσει*. — 5) Apulejus de Mag. XXV, *Persarum lingua Magnus est, qui nostra sacerdos*.

Priesterschaft, nach welcher wir aber vergeblich in den Nachrichten der Alten suchen¹⁾. Wir müssen uns also bescheiden, diese Nachrichten und die daraus zu entnehmenden Ergebnisse bloß für den Westen trans-gelien zu fassen, und in Beziehung auf den Osten unsere gänzliche Unkenntnis hierin aussprechen. Dass diese westlichen Priester einen eigenen Stand bildeten, ist in den angeführten Zeugnissen deutlich vorausgesetzt und geht auch, wie wir sehen werden, schon aus ihrem äusseren Auftreten und ihrer besonderen, von den Laien sich unterscheidenden Lebensweise hervor. Wie hat man sich aber diesen Stand zusammengesetzt zu denken? war der Magier bloß durch seinen Beruf und durch die besondere Einweihung in denselben von seinen Landsleuten getrennt, oder war die Kluft durch das natürliche Band des Bluts eine unübersteigliche, waren die Magier ein besonderer Stamm? Das Letztere sprechen die ältesten und gewichtigsten Zeugnisse entschieden aus, und noch in späterer Zeit wissen einige Schriftsteller davon. Herodot führt die Magier neben vier andern, Parätaconern u. a. w., als ein Geschlecht der Meder auf²⁾, und diese Angabe steht bei ihm nicht vereinzelt, so dass man sie etwa für einen zufälligen Irrthum halten könnte, sie wird bestätigt durch die Geschichte des Magieraufstands, welcher, wie Heeren gewiss richtig gesehen hat³⁾, nicht als ein hierarchischer Versuch der Magier anzusehen ist, sondern die Wiederherstellung der medischen Herrschaft bezweckte. So fasst es Kambyses selbst auf, wenn er auf seinem Todtenbett die Perser, namentlich die Achämeniden, beschwört „die Hegemonie nicht wieder an die Meder kommen zu lassen“⁴⁾; und ebenso der Perser Gobryas, wenn er sagt: „als wir Perser beherrscht wurden von einem Meder, dem Magier“⁵⁾. Mit den Magiern kommen auch die Meder zur Herrschaft; dies wird hier als so selbstverständlich angenommen, dass es kein Zufall gewesen sein kann, ob jener Magier gerade ein Meder war, sondern er war als Magier auch ein Meder. Xenophon ferner schreibt dem älteren Kyros die Uebertragung des Magierinstituts und ihres Cultus von den Medern auf die Perser zu⁶⁾. Wenn diese Angabe auch gar keinen historischen Werth hat, so sieht man daraus jedenfalls das, dass man zu Xenophons Zeit in Persien des Glaubens war, dass die persischen Priester ursprünglich nichts Anderes als medische Magier waren. Strabo zählt die

1) Clemens Alex., *Stromat.* I. p. 306, stellt mit den Chaldäern bei den Assyriern und den Magiern bei den Persern die Samaritaner bei den Baktern in gleiche Linie als die Philosophen dieses Volks. Da er aber die Gymnosophisten der Inder in Sarmaten, Brahmanen und Buddhisten eintheilt, so sind die Namen Sarmaten und Sarmaten wohl identisch, ohne Zweifel die indischen Zramana, der Name der buddhistischen Mönche, welche ja in Baktrien bedeutende Klöster hatten. Auch an die Sarmaten der altasiatischen Völker könnte man denken, ¹ Was aber eben von Zramana herkommt. Es waren also keinschfalls Ormand-priester. — 2) Herod. I, 101. — 3) Heeren *Ideen* etc. I. Thl. S. 412. — 4) Herod. III, 65. — 5) Herod. III, 73. — 6) *Cyrop.* VIII, 1, 23.

Magier unter den übrigen Stämmen (*γῆλα*) auf, welche Persien bewohnen¹⁾; er stimmt also wenigstens insofern mit jenen überein, als er sie einen Stamm nennt; auch in Kappadokien, sagt er, seien Magier, denn der Stamm der Magier sei gross²⁾. Ammianus Marcellinus spricht von einem besonderen Gebiet in Medien, das die Magier innegehabt; sie hätten in Dörfern gewohnt, ihre eigenen Gesetze gehabt und in Folge ihres Berufs allgemeine Achtung genossen; sie hätten ihr Wissen in ihrem Geschlecht fortgeerbt, und noch zu seiner Zeit bestände diese alte dem Dienst der Götter geweihte Priesterschaft aus einer und derselben Sippschaft³⁾. Das Gleiche sagt ebenso Sozomenus⁴⁾. Eben diese Stammesabgeschlossenheit wird auch Apulejus im Sinn haben, wenn er sagt, dass bei den Persern nicht jeder ohne Unterschied Magier sein könne, so wenig als König⁵⁾. Gegen diese gut bezeugte Auffassung, dass die Magier ein besonderer Stamm oder Geschlecht, und zwar ein medisches, gewesen sind, wird sich schwerlich ein gegründeter Einwand erheben lassen. Dass jener Magier Osthanes, welcher den Xerxes begleitete, ein Perser war⁶⁾, dass nach Philo keiner bei den Persern König geworden sein soll, der sich nicht in das Geschlecht der Magier aufnehmen liess⁷⁾, stösst jene Annahme nicht um, sondern modificirt sie nur dahin, dass in dieses Magiergeschlecht ausnahmsweise, als eine besondere Ehreuerweisung, auch Perser aufgenommen werden könnten. Philostratus berichtet ausdrücklich, dass die persischen Magier keinen Nicht-Perser unterweisen, ausser auf besonderen Befehl des Königs⁸⁾. Ebenso wenig ist ein triftiger Grund gegen jene Annahme darin zu suchen, dass die Magier auch in Kleinasien vorkommen, in Kappadokien bei dem Anaitiskult, und sogar in Lydien⁹⁾, da sie in beiden Fällen ausdrücklich als persische Magier bezeichnet werden, wie auch die Kulte, denen sie dienen. Wenn aber auch wirklich medische Magier in fremde Länder kamen und sich fremden Kulturen unterzogen, wenn andererseits andere Kulte mit dem Namen von magischen belegt wurden, so ist dies in der Zeit jener grossartigen Religionsmengerei recht wohl begreiflich; so nannte man später jede Art von asiatischen Mysterien,

1) Strabo XV p. 1058; hiernach scheinen zu Strabo's Zeit die Magier so zahlreich in Persien gewesen zu sein, dass sie für einen besondern Stamm (*γῆλα*) angesehen werden konnten. Strabo sagt aber damit nicht, dass es ein persischer Stamm ist, nur dass er in Persien wohne. — 2) Strabo XV p. 1065. — 3) Ammianus Marc. XXIII, 6. — 4) Sozomenus Hist. Eccles. II, 9 ed. Valisius *τοὺς μάγους, οἱ τῆς Περσικῆς θρησκείας ἀπὸ τῆς γῆλας ἱερατικοῦ κατὰ διαδοχὴν γένουσι ἀρχὴν ἐπιπροσέχοντες*. — 5) Apulejus de Magis XXVI. — 6) Plinius Hist. Nat. XXX, 1, 2. — 7) Philon de special. leg. p. 792 C; von den persischen Königen heisst es sonst nur, sie seien in der magischen Lehre unterrichtet worden, wovon sie zur Priesterweihe immerhin noch ein bedeutender Schritt war; Philo stellt aber seine Angabe nur als Sage (*ᾠσις*) hin. Auch konnte Osthanes wohl als Begleiter des Xerxes ein Perser heissen, also in weiterem Sinn, ohne von persischer Abkunft zu sein. — 8) Philostratus Sophist. 4, 10 ed. Olearius. — 9) Pausanias V, 27, 3 ed. Stabell.

von Zauberel und Beschwörung magisch. Plinius ¹⁾ spricht von Magiern Persiens, Arabiens, Aegyptens, Aethiopiens; Hippolytus ebenso von ägyptischen ²⁾. Alles dies ist natürlich von keinem Einfluss auf die Frage, ob die alten Magier im Westen Irans ein medischer Stamm waren. Namentlich widerfuhr ihnen sehr oft das Schicksal, mit ihren semitischen Nachbarn und Standesgenossen, den chaldäischen Priestern in Babylon, verwechselt zu werden; so schon von Ktesias, welcher sagt, Darius I. sei von den Chaldäern verhindert worden, die Felsengruft, die er sich bei Persepolis hatte bauen lassen, einzusehen ³⁾; besonders häufig geschieht dies aber in Verbindung mit der Sage von Pythagoras, der von den babylonischen Magiern unterrichtet worden sein soll ⁴⁾. Doch fehlt es auch keineswegs an solchen Schriftstellern, welche den Unterschied zwischen diesen beiden Priesterschaften ganz richtig anzugeben wissen, wie Diogenes in der (S. 69) angeführten Stelle, Origenes, welcher es dem Celsus als Zeichen von Unwissenheit vorrückt, dass er nicht zwischen ihnen unterscheide ⁵⁾, und Porphyrius ⁶⁾. Diese Verwechslung erklärt sich theils aus den unklaren Vorstellungen der meisten Griechen über den Magismus, theils aus der, wenigstens äusserlich, ähnlichen Stellung dieser beiden Priesterschaften, theils aber namentlich auch daraus, dass mit dem persischen und schon mit dem medischen Hof ohne Zweifel schon früher Magier nach Babylon gekommen sind und sich dort bleibend aufgehalten haben, wie ja auch bei dem Empfang Alexanders in Babylon ihm zuerst die Magier entgegenkamen, ihr Lied nach ihrer Weise singend, dann die Chaldäer ⁷⁾.

Die magische Priesterschaft hatte, worauf mehrere Spuren deutlich hinweisen, eine Art von innerer Verfassung ⁸⁾. Wenn Plinius von alten Lehrern der Magier, den Medern Apuscurns und Zaratus, spricht, dann den obengenannten Osthanes wegen seiner Ausbreitung der magischen Lehre und seiner Erläuterungen, die er dazu schreibt, hervorhebt ⁹⁾, wenn Xanthus der Lydier sagt, nach Zoroaster seien viele Magier in steter Aufeinanderfolge gekommen, Hostanes, Astrampsychos, Gobryas und Pagatos bis zum Untergang des Perserreichs durch Alexander ¹⁰⁾, und dann bei Plinius aus der Zeit Alexanders noch ein zweiter Osthanes genannt wird, so dass dies ein häufiger Name für magische Lehrer gewesen zu sein scheint ¹¹⁾:

1) Plinius Hist. Nat. XXV, 2, 5. — 2) Hippolyti refutat. IV, 28 ff. — 3) Ctes. Pers. 15. — 4) Lucian. Nocyman. cap. 3 ed. Bipont.; Philostrati vit. Apollon. I, 2. — 5) Origenes v. Cels. I, 58. — 6) Porph. vit. Pythag. p. 6, welcher ebenfalls die Chaldäer als Astronomen den Magiern als Dienern der Götter gegenüberstellt. — 7) Curtius V, 3. — 8) Aunian. a. a. O. legibus suis ut permittit. — 9) Hist. Nat. XXX, 1, 2. — 10) Diogenes Laert. Proem. Sgm. 6; dem Plinius war dies, scheint es, nicht ebenso bekannt, da er an jener Stelle sagt, die Magie sei nicht durch eine ruhmvollere und stetige Reihenfolge von Lehrern bewacht worden. — 11) Suidas: *Ὀσθάνης* ἑστὶν ἀρχὴ κατὰ Ἱπποκράτην Μάγιστρος.

so haben wir ohne Zweifel in allen diesen eine Art Oberhaupt der Magier, oder da sie als Lehrer und Gelehrte bezeichnet werden, Vorstände der Theologie, vielleicht von magischen Priesterinstituten. Zur Sasanidenzeit haben die Magier jedenfalls ein Oberhaupt gehabt ¹⁾, welches nach der Märtyrergeschichte des Therebus den Titel Mayptas hatte ²⁾, wobei aber diesem Oberhaupt ein Collegium von Obermagiern zur Seite gestanden zu haben scheint ³⁾. Daneben finden sich auch Spuren von einer Gliederung und Eintheilung der Magier in Classen. Schon Herodot unterscheidet als eine besondere Abtheilung unter ihnen die Zauberer, ebenso die Traumdeuter ⁴⁾; auch Strabo nennt neben den eigentlichen Magiern noch die Nekyomanten und übrigen Wahrsager ⁵⁾, während bei Origenes hiewiederum die Gelehrten als eine besondere Abtheilung der Magier erscheinen ⁶⁾. Nach Eubulos bei Porphyrius endlich war der Stamm der Magier in drei Geschlechter getheilt; die ersten und gelehrtesten essen und tödten nichts Lebendiges; die zweiten geniessen solches zwar, tödten aber kein zahmes Thier; und auch die dritten berühren nicht Alles ebenso, wie die andern Leute ⁷⁾. So wie sich Porphyrius ausdrückt, waren diese drei Classen durch die Abkunft von einander geschieden und zerfiel der Magierstamm wieder in Geschlechter verschiedenen Rangs und, dem entsprechend, von verschiedenen Pflichten. Ob dies richtig ist, muss unentschieden bleiben. Auch von Versammlungen der Magier in einem Heiligthum weiss Cicero, zu dem Zweck, ihre Weissagungen zu überlegen, und sich zu besprechen ⁸⁾. Der Eintritt in das Priesterthum war durch eine religiöse Weihe bedingt. Lucian beschreibt nur aus dem zweiten Jahrhundert eine solche: der Priester nahm den Einzuweihenden bei Beginn des Neumondes 29 Tage zu sich, badete ihn Morgens, indem er gegen die aufgehende Sonne einen langen Spruch hersagte, in welchem er Dämonen anzurufen schien. Nach dieser Beschwörung spie er ihm drei Mal ins Gesicht und ging dann fort, keinen Begegnenden anblickend. Die Speise der Beiden war nur Obst, ihr Getränke Milch, Honigtrank und Wasser, ihr Lager unter freiem Himmel im Gras. Als aber der Vorbereitung genug war, fuhrte er den Einzuweihenden mitten in der Nacht zum Tigris, reinigte ihn, wischte ihn ab, reinigte ihn rings mit einer Kienfackel, mit Moerzwiebel und Anderem mehr, wobei er eine Beschwörung murmelte. Nachdem er ihn dann ganz eingezaubert, und um ihn herumgegangen war, damit er keinen Schaden nehme

1) In dem von Assemani S. 169 der Acta angeführten Monologium Basilii wird ein princeps Magorum genannt. — 2) s. Spiegel Avesta II Einl. S. 15. — 3) So Acta Mart. S. 217. 218 neben dem princeps Magorum; Sozomeni Hist. Eccles. II, 10 neben dem ὁ πρῶτος ἀρχιμάντις; Kap. 12 die ἀρχιμάντις. — 4) Herod. I, 107, 118. — 5) Strabo XVI p. 1106. — 6) Origenes c. Cels. I, 12. — 7) Porphyrius de abstin. IV, p. 16, spricht von γένε der Magier; dass damit ein Geschlecht gemeint ist, zeigt der Gebrauch von γένος in p. 17 bei den Indiern. — 8) Cicero de divinat. I, 41. 90.

vor den Gespenstern, führte er ihn in das Haus zurück. Der Eingeweihte zog nun das magische Gewand an, welches dem medischen grösstentheils gleicht¹⁾. Mag von dieser Schilderung auch Vieles dem späteren Mysterien angehören, so wird doch die Grundlage dieses Einweihungsaktes nicht magisch sein.

Dieser Priesterstand genoss vermöge seines heiligen Berufs natürlich hohe Achtung, und erfreute sich deshalb eines bedeutenden Einflusses²⁾ auch auf politischem Gebiet; aber eine eigentliche Priesterherrschaft hat Iran nie gehabt, wenn auch die Magier im Sasanidenreich einen sehr bedeutenden Grad der Macht erstiegen haben. Ihr Einfluss gründete sich aber nicht blos auf das Ansehen und die Heiligkeit des Standes, auch nicht allein auf die Ueberlegenheit ihrer Bildung, sondern hauptsächlich darauf, dass sie die ausschliesslichen und unantastbaren Verwalter der Götterverehrung waren. Schon Herodot versichert, dass die Perser ohne einen Magier kein Opfer verrichten dürfen³⁾, und Xenophon sagt, dass die Perser den Grundsatz hätten, in religiösen Dingen ganz den Magiern zu folgen⁴⁾. Daher verrichten sie auch die Opfer und Gebete in dem Glauben, dass nur sie von den Göttern erhört würden⁵⁾, und vollends in der Sasanidenzeit galt es für eine Sünde, dem Altar zu nahen, oder das Opferthier zu berühren, ehe der Magier nach verrichtetem Gebet den vorausgehenden Opferguss ausgegossen hatte⁶⁾. Wenn aber in Egbatana die Anaitis eine eigene Priesterin hat, so ist dies eben ein ausländischer, kein zoroastrischer Kult. Eine hohe Bedeutung gewinnt aber die Priesterschaft schon dadurch, dass sie dem König in Pasargadä die sogenannte königliche Weihe erteilte, bei welcher der König unter geheimnissvollen Ceremonien das Gewand des Kyros anlegt⁷⁾. Sie unterrichten den persischen Erbprinzen in ihrer heiligen Wissenschaft⁸⁾, welche einen so wesentlichen Theil der Erziehung desselben ausmacht, dass Philon und mit ihm auch Cicero meinten, es sei dies eine nothwendige Bedingung für die Thronbesteigung⁹⁾. Der persische König rechnete sich die Kenntniss der magischen Weisheit so hoch an, dass Darius I. auf sein Grabmal, wie man erzählt, schreiben liess: „ich war ein Schüler der Magier“¹⁰⁾. Die Magier leiteten überhaupt die Erziehung der persischen Prinzen¹¹⁾, und unterrichteten sie in Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit und in den vaterländischen Gesetzen¹²⁾. Aber auch nachdem der Prinz den Thron bestiegen hat, umgeben sie den König¹³⁾, welcher sie bei seinen Träumen um Rath fragt,

1) Lucian Scorp. cap. 3. — 2) Herod. I. 120 sagen die Magier zu Astyages: τῶναι ἀγῶν αἰσ πρὸς πάντας ἔχοντες. — 3) Herod. I. 132 ἀντὶ γὰρ μάγῳ αἱ ὅτι πάντα ἐκείνους ἀνίσταται. — 4) Cyrop. VIII. 3. 9. — 5) Diogen. Laert. Proem. Sgm. 6. — 6) Ammian. XXIII. 6. — 7) Plut. Artax. 3. — 8) Plut. Alcibi. I p. 122 A. — 9) Cicero de divinat. I. 11, 91; Philon s. oben 8. 71. — 10) Porphyrius de abstin. IV p. 16 ed. Nauck. — 11) Plut. Artax. 3. — 12) Nicol. Damasc. fragm. 67 bei Müller. — 13) Strabo XV p. 1045.

ob er sich von diesen bei wichtigen politischen Entschliessungen leiten lassen soll¹⁾. Ihr Einfluss auf den König war so gross, dass Dio Chrysostomus und Plinius²⁾ (dieser von dem Partherreich) sagen konnten, die Magier gebieten den Königen. Ammianus und Agathias suchen eine Geschichte von der Stellung dieser Priesterschaft zu geben. Ammian sagt, bei den Alten sei von diesem Geschlecht nur eine geringe Anzahl vorhanden gewesen, und die persischen Gewaltthäter hätten ihre Dienste bei feierlichen gottesdienstlichen Vorrichtungen benützt; aber allmählig hätten sie sich vermehrt, ein festgeschlossenes Geschlecht gebildet mit einem besonderen Namen; sie hätten jetzt eigene Wohnsitze, eine eigene Verfassung und seien durch die Achtung vor der Religion hoch angesehen³⁾. Agathias stimmt hiermit ganz überein: „Durch Arsaces, den Gründer des Sasanidenreichs, ist der magische Stamm mächtig und stolz geworden, und obschon er dies vorher war und diese Benennung aus alter Zeit bewahrte, so ist er doch nie so hoch in der Ehre und der Freiheit gestiegen, sondern wurde früher von den Gewaltthätern zuweilen gering geachtet.“ Schon Agathias erinnert sich hierbei an die Ermordung der Magier und das persische Fest der Magophonie. „Jetzt aber werden die Magier von Allen geehrt und bewundert, die öffentlichen Angelegenheiten nach ihrem Rath und ihrer Vorhersagung geordnet; sie sprechen auch Recht. Ueberhaupt aber gilt bei den Persern Nichts für gesetzlich und recht, was nicht von den Magiern bestätigt wird“⁴⁾. Die Magophonie zeigt uns, dass in der alten Zeit keineswegs das Amt auch die Person heiligte, und dass der herrschende Stamm der Perser es verstand, den Priesterstand in die Gränzen seines Berufs zurückzuweisen. Ausser jener Magophonie wird uns berichtet, dass Darius keinen Anstand nahm, 40 Magier hinrichten zu lassen⁵⁾, und selbst der Modernkönig Astyages liess einmal Magier, die ihm falsch geweißt hatten, auf Pfählen aufstecken⁶⁾. Trotz der Steigerung des Ansehens der Magier unter den Sasaniden kam es auch da noch vor, dass der König Isdagerdes „das Geschlecht der Magier“, also wie es scheint alle, decimirte, weil sie ihn betrogen hatten⁷⁾.

Den Rechten des Priesterstandes entsprachen nun auch seine Pflichten. Wenn jeder Ormuzdgläubige das göttliche Gebot befolgen soll, so haben die Diener des Ormuzd selbstverständlich hierzu eine erhöhte Verpflichtung. Namentlich ist es das höchste Gebot Zoroasters, die Reinheit, welche sie zu heuchten haben. Sie unterscheiden sich demnach schon durch ihr äusseres Auftreten und ihre Lebensweise von den Laien. Strabo sagt, sie befehligen sich eines heiligen Lebens⁸⁾. Die Stelle aus Porphyrius von den ver-

1) Herod. VII, 19. — 2) Dio Chrysostomus orat. XLIX p. 538; Plinius Hist. N. XXX, 1, 1. — 3) Ammian. Marc. XXIII, 6. — 4) Agathias II, 26. — 5) Ctes. 15. — 6) Herod. I, 128. — 7) Socrates, Hist. Ecclesiast. VII, 8 ed. Valartius. — 8) Strabo XV p. 1058.

schiedenen Abstufungen ihrer Enthaltensamkeit ist schon angeführt. Porphyrius erzählt, sie gehen so weit in der Beobachtung der Reinheit, dass sie nicht bloss sich des Fleisches enthalten, sondern selbst Metzgern und Jägern aus dem Wege gehen¹⁾. Diogenes Laertius gibt, wahrscheinlich nach Sotion, folgende Beschreibung von ihnen: „Schmuck und Goldtracht verbieten sie; der Fussboden ist ihr Lager; Gemüse ihre Speise, Käse und geringes Brod; sie haben einen Stab von Rohr, mit welchem sie, wie man sagt, den Käse aufspießen, an den Mund führen und so verzehren²⁾. Dass sie sich, wie Clemens will³⁾, auch der Geschlechtsgemeinschaft enthalten hätten, kann jedenfalls nicht von allen gelten, da sie sonst kein Stamm sein könnten; auch wird nicht nur in den Akten der persischen Märtyrer die Frau eines Magiers erwähnt⁴⁾, sondern Ehelosigkeit ist nach persischer Anschauung gar kein Verdienst, sondern im Gegentheil eine Versumniss einer religiösen und bürgerlichen Pflicht. Dem Clemens, vielleicht auch jenen andern Schriftstellern zum Theil, scheinen Schilderungen von den indischen Weisen hereingekommen zu sein. Nur weil die Magier selbst rein sind, können sie auch die andern Menschen reinigen und Lehren darüber geben, wovon sich fromme Menschen rein zu halten haben⁵⁾. Dass sie ferner das zoroastriische Gebot der Bestattung pünktlich eingehalten haben, ist schon bemerkt. In besonderer Weise aber geben sie sich Mühe, die ahrimanische Schöpfung zu zerstören und damit dem Ormuzd thätlich zu dienen. Ihre Hauptbestimmung aber bestand in der Verrichtung des heiligen Dienstes, der ja nach Herodot ohne sie nicht vollzogen werden konnte. Xenophon sagt uns, dass sie angeben, zu welchem Gott in dem einzelnen Fall gebetet werden müsse⁶⁾. Bei den heiligen Festanzügen begleiteten sie das ewige Feuer und sangen dabei ihre einheimischen Gesänge⁷⁾. Sie bewachen des Kyros Grab und versehen den heiligen Dienst dabei. Sie reinigen von Befleckung, welche sich der Mensch irgendwie zugezogen hat, namentlich aber Verunreinigung durch Todtes⁸⁾. Daneben haben sie aber auch noch andere Obliegenheiten. Da sie der Gottheit am Nächsten stehen, so offenbart sie sich auch ihnen und lässt sie ihren Willen auf irgend welche Art erkennen, so namentlich aus Träumen, mit deren Auslegung sie sich schon in früher Zeit beschäftigt zu haben scheinen, da dies schon Herodot⁹⁾ erwähnt; dann aus auffallenden Erscheinungen in der

1) Porphyr. vit. Pythag. p. 6. — 2) Proem. Sgm. 6; dies stimmt mit Lucian s. oben S. 74. — 3) Clemens Alex. Strom. III p. 446 C. — 4) Act. Mart. 8. 34. — 5) Porphyr. vit. Pythag. p. 12. — 6) Cyrop. VII, 5, 57; VIII, 3, 24 1, 23. — 7) Curtius III, 7 cfr. V, 3. — 8) Agath. II, 23 u. 25. — 9) Herod. VII, 19. Nicol. Damasc. fragm. 66 erzählt, dass die Eltern des Kyros während ihres Aufenthalts am medischen Hof in Ecbatana wegen des Traums seiner Mutter die babylonischen Chaldäer zu befragen beschliesen. Sie lassen einen solchen rufen, der zugleich Frau und Bruder in Ecbatana hat. Darf man daraus schliessen, dass damals (570—560) die Magier noch nicht dieses Geschäft hatten und dafür Chaldäer am medischen Hof waren?

Natur und im Leben ¹⁾, wobei aber in den Angaben der Alten wie bei Ktesias ²⁾, dass beim Schlachten der Opferthiere das Blut nicht abfließt, eine Frau ein Kind ohne Kopf gebiert, die Erscheinung eines Verstorbenen bei Nacht u. A. der Art ³⁾, theils die griechischen Anschauungen von den Prodigien, theils Züge aus dem späteren, nicht persischen Magismus mit unterlaufen, so dass man nicht mit Sicherheit sagen kann, ob je eine solche, der griechischen gleiche, Mantik bei den Magiern in Gebrauch gewesen sei. Für die spätere Zeit aber steht dies fest ⁴⁾. Dagegen wird wohl Herodot Recht haben, wenn er erzählt, die Magier hätten, als ein Sturm gegen die persische Flotte wüthete, durch ihre Zauberer den Wind beschworen ⁵⁾, wahrscheinlich durch Anrufung der guten und Verwünschungen der bösen Geister; doch hat man sich zu hüten, dabei an die Zauberei des späteren Magismus zu denken, in welchem die bösen Geister nicht verwünscht, sondern angerufen wurden. Offenbar hielten die Griechen jene von unverständlichen Gebärden begleiteten Anrufungen der Magier auf der Flotte für Zauberei. Mit jenem späteren, bekannten Magismus haben die medischen Magier Nichts zu schaffen, wie Aristoteles und Dinon ganz richtig einsahen, „die gaulische Mantik kennen sie nicht einmal“ ⁶⁾. Auch andere Schriftsteller, wie Apulejus, unterscheiden bestimmt zwischen der ächten und falschen Magie ⁷⁾. Eine andere Beschäftigung aber haben wohl die medischen Priester mit dem späteren Magismus gemein gehabt, die Pflanzen- und Arzneikunde, doch nicht wie jene zur Zauberei, sondern zur Heilung von Kranken. Plinius sagt, die Magie sei zuerst entsprungen aus der Heilkunde, und sei erst, nachdem sie den religiösen Aberglauben und die Astrologie zu Hülfe genommen, zu dieser verderblichen Kunst geworden ⁸⁾. Unter den vielen magischen Kräutern, die er an verschiedenen Stellen anführt, ist z. B. das Gegengift gegen die Schlangen ⁹⁾, die ahrimanischen Thiere, gewiss bei den Magiern in Gebrauch gewesen. Die eigentliche und Hauptaufgabe der Magier bestand aber in dem heiligen Dienst.

2) Die Gottesverehrung.

Mit den religiösen Vorstellungen ist immer auch der Kultus wenigstens mit seinen wesentlichen Merkmalen gegeben. Wie sich der Mensch seine Götter denkt, demgemäss glaubt er auch, dass sie verehrt sein wollen, und gibt so seinem Gefühl der Abhängigkeit

1) Dafür, dass sie Mantik treiben s. Dinon fragm. 8 und 10 bei Müller; Aelian. Var. Hist. II, 27; Acta Martyrum 8. 221; Diogen. Laert. Prooem. 6; Agathias 2, 25. — 2) Ctesias Pers. 12. — 3) Herod. VII, 37. — 4) Agath. II, 25. — 5) Herod. VII, 191. — 6) Diogenes Laert. Prooem. Sgm. 6. — 7) Apulejus de Magia XXVI s. oben S. 69. — 8) Plinius Hist. Nat. XXX, 1, sect. 1. — 9) Ibid. XXIV, 17, sect. 99.

einen seinen religiösen Vorstellungen entsprechenden Ausdruck in der heiligen Handlung, gewöhnlich Opfer und Gebet. Wenn aber auch diese aus dem unmittelbaren frommen Gefühl entspringt, und so in der thätlichen Aeusserung desselben ihren Selbstzweck hat, indem das fromme Gefühl seinen Drang nach einer thatsächlich zu vollziehenden Vereinigung mit der Gottheit schon darin befriedigt, dass es ihm diesen thätlichen Ausdruck gibt, so wird doch, namentlich in der Naturreligion, dieses Bedürfniss in den seltensten Fällen ein rein religiöses sein, die heilige Handlung nicht in sich selbst ihren Zweck und Abschluss finden, sondern es werden in der Regel auch noch andere Bedürfnisse, als die des frommen Gefühls, darin zur Geltung kommen, die Bedürfnisse und Wünsche des ganzen Menschen, sowohl nach seiner natürlichen, als auch, wie namentlich in einer ethischen Religion, nach seiner sittlichen Seite, insofern er als Person in eine Anzahl von sittlichen Verhältnissen gestellt ist¹⁾. Das Gute in allen seinen Formen, den natürlichen wie geistigen, ist es, was der Mensch durch Gebet und Opfer von der Gottheit zu erlangen wünscht. Da aber in der Ormuzdreligion das Gute immer nur zur Wirklichkeit kommt im Gegensatz und im Kampf mit dem Bösen, so ist es wesentlich auch diese negative Seite, welche im Kult ihren Ausdruck findet. Indem der Iranier zum guten Gott betet, verschaut er eben damit den bösen, und er betet gerade zum guten Gott, um den bösen von sich abzuhalten. Beides liegt im Bewusstsein des Iraniers ganz ineinander; indem er sich irgend eines der von ihm hochgeschätzten Güter, Gesundheit, Reichtum, Reinheit erbittet, so kann dies seiner ganzen Grundanschauung gemäss nur in der direkten unmittelbaren Beziehung auf die ahrimanischen Gegensätze hievon geschehen, mit welchen ihn der Gott der Finsterniss unaufhörlich bedroht. Das Gute ist jedoch gemäss dem eigenthümlichen Verhältniss des Iraniers zu Ormuzd nicht bloss ein erst zu werdendes, zu erbittendes, sondern wesentlich auch ein schon gegenwärtiges, welches er in Ormuzd, seinem ganzen Geisterreich, wie seiner guten Schöpfung schon besitzt; an dieses im Lichtreich vorhandene Gute hat er sich nun anzuschliessen, um es auch zu seinem Eigenthum zu machen und dadurch das ahrimanische Böse von sich fernzuhalten. Ormuzd muss nicht erst für den Menschen gewonnen werden, er steht schon von vorn herein auf der Seite des Menschen gegen seinen Feind Ahriman, der den Menschen verderben will. Aus diesen Grundgedanken der zoroastrischen Religion ergeben sich folgende Eigenthümlichkeiten für den Kult. Erstens hat die heilige Handlung nicht in erster Linie den Zweck, durch Darbringung irgend welcher Gegenstände die guten Gottheiten sich günstig zu stimmen und sie zur Verleihung von Gütern zu bewegen, sondern den Menschen in

1) Man denke hier nur an das Gebet des Persers für König u. Volk; s. unten.

stetern Zusammenhang und Verband mit Ormuzd und dem Reich des Guten zu erhalten: die zoroastrische Religion hat keine Opfer in griechischem Sinn, und wo sie dieselben hat, treten sie sehr in den Hintergrund; die heilige Handlung besteht vielmehr wesentlich im Gebet, und zwar weniger im Bittgebet, als in derjenigen Art des Gebets, welche dem Menschen das Wesen und die Eigenschaften der Gottheit lebendig vergegenwärtigt, in der Anrufung, dem Lob- und Preisgebet, dem heiligen Gesang. Zweitens kann, da die heilige Handlung beabsichtigt, durch Anrufung und Gebet zu den guten Gottheiten des Lichts zugleich die Macht des Reichs der Finsterniss zu brechen, die Wirkung derselben bedeutend verstärkt und erhöht werden, wenn die Handlung an einem Ort vollzogen wird, an welchem die bösen Geister keine Macht haben, und von einem andern Akt begleitet wird, welcher alles dämonische verschoncht, und das Reich des Lichts herbeiführt. Das Mittel aller Mittel ist aber hiefür das Brennen des heiligen Feuers, welches deshalb in dem zoroastrischen Kult so auffallend in den Vordergrund tritt und die heilige Handlung immer begleiten muss. Drittens handelt es sich bei dem Kult nicht um diesen oder jenen Gott oder Genius, der um seiner selbst willen angebetet werden sollte, wie z. B. bei den Griechen, sondern es handelt sich wesentlich um die zwei Principien: das Reich des Guten und das Reich des Bösen, jenes soll gefördert, dieses vernichtet werden. Hieraus folgt, dass die zoroastrischen Genien (*Anaitis* also ausgenommen) keinen besonderen Kult für sich haben können; in welchem ausschliesslich gerade dieser Genius in einem eigenen Tempel, auf einem besonderen Altar und mit besonderem Ceremoniell verehrt wurde, sondern was in ihm verehrt wird, ist eigentlich nur das gute Princip, das Reich des Guten, des Lichts, der Reinheit, das sich in einer Anzahl von Wesen und Gestalten offenbart, nur insofern sie zu diesem gehören, dieses mitbewirken und mit darstellen, werden sie angebetet. Daher finden wir auch, trotz der mangelhaften Berichte der Alten gerade in diesem Punkt, so häufig Anrufungen mehrerer und vieler Gottheiten zugleich, ja zuweilen aller Götter zusammen¹⁾. Dieser im wörtlichen Sinn pantheistische Kult hat aber zugleich mit dem Fehlen von Tempeln, Götterbildern, Altären u. dergl. seinen Grund in dem Wesen der iranischen Gottheiten überhaupt. Sie sind, wie wir bei den einzelnen zu bemerken Gelegenheit hatten, theils zu hoch und geistig, wie Ormuzd, theils zu abstrakt, wie die 6 grossen und ein Theil der kleinen Genien, theils zu unbestimmt und geisterartig gehalten, wie Mithra und ein anderer Theil der Genien, theils aber zu sehr an die natürlichen Elemente und Gegenstände gebunden, wie die Naturgottheiten, um concrete, plastische Persönlichkeiten zu bilden, deren Verehrung sich in einer Kunstwelt mit Tempeln

1) z. B. Cyrop. VIII, 7, 3 *Αἱ παρρηγοὶ καὶ ἄλλαι καὶ τοὶς ἄλλοις θείοις*; dies wiederholt sich sehr häufig.

und Götterbildern Ausdruck verschafft hätte. Diese Art der Offenbarung des frommen Bewusstseins war dem iranischen Volksgeist von Natur eine ganz fremde¹⁾. So hat Herodot Recht mit seinem bekannten Satz „Götterbilder und Tempel und Altäre zu errichten, ist bei den Persern nicht Brauch, sondern denen, die dies thun, werfen sie sogar Thorheit vor, wie mir scheint, weil sie sich die Götter nicht wie die Griechen mit menschlicher Gestalt begabt denken“²⁾.

Die Behauptung Herodots, dass die Perser keine Tempel gehabt, wird nicht nur durch die gutbeglaubigte Sitte, im Freien den Gottesdienst zu halten (s. unten), sondern auch dadurch bestätigt, dass sie überall, wo sie hinkamen, die Tempel anderer Völker zerstörten³⁾; und den Grund hievon gibt Cicero gewiss richtig an, indem er sagt: „Xerxes soll auf den Rath der Magier die Tempel Griechenlands zerstört haben, weil die Griechen die Götter in Wände einschließen, während doch für die Götter Alles offen und frei sein müsse und diese ganze Welt der Tempel und die Behausung der Götter sei“⁴⁾. Wirklich findet man auch keine Nachricht, welche das Gegentheil beweise. Der Tempelkult der Anaitis in Kappadokien und Armenien ist, wenn auch Magier ihn versehen, kein zoroastrischer. Die Heiligthümer (*iwā*) einer Hera und Athene müssen durchaus nicht nothwendig Tempel, sondern es können auch heilige Haine gewesen sein, abgesehen von der Unsicherheit dieser Kulte überhaupt. Die Verehrung Zoroasters in Tempeln mit Bildern und Altären in den Clementinischen Homilien ist erst aus dem vierten Jahrhundert nach Christo, und diese Quelle überhaupt zweifelhaft. Auffallend dagegen sind die von Strabo öfter angeführten Heroenheiligthümer, Denkmale zu Ehren des griechischen Heros Jason in Armenien und Medien, welche sehr hoch geehrt wurden⁵⁾. Was dieser medische Jason war, ob einer jener Landesgenien oder ein Held der Sage, welcher wahrscheinlich einen ähnlich lautenden Namen hatte, und worin diese Denkmale bestanden, lässt sich nicht mehr bestimmt erkennen; eigentliche Tempel aber werden es schwerlich gewesen sein.

Ferner spricht Herodot den Persern auch die Götterbilder ab, und mit ihm Strabo, der vor seiner ausführlichen Schilderung der persischen Religion und des persischen Kults ausdrücklich bemerkt, dass diese ebenso für die Meder, Paräthaceer, Elymer, Susier u. a. mehr, also für den ganzen Westen Irans galten⁶⁾. Dinon, ein älterer Zeitgenosse Alexanders, sagt noch von seiner Zeit, dass die

1) Die in Persepolis aufgefundenen Bildwerke sprechen durchaus nicht dagegen, indem hier theils Allegorien theils jene phantastische Märchenwelt aus dem Osten ähnlich dargestellt ist. S. Heeren I, S. 200 ff. — 2) I, 131. — 3) Diodor fragm. sentent. 46, 4; Ctes. Pers. 25. — 4) Cicero de leg. II, 10, 26. — 5) Strabo XI p. 789; p. 768; p. 803. — 6) Strabo XV p. 1064.

Perser, Meder und Magier für Götterbilder nur Wasser und Feuer ansehen¹⁾. Cicero berichtet, dass die Perser es für einen Frevel gehalten, Abbilder von den Göttern zu machen²⁾. Erst nach langen Zeiträumen, sagt Berosus, hätten die Perser Bilder von Menschengestalt verehrt, indem Artaxerxes, der Sohn des Darius Ochus, dies einfuhrte, welcher zuerst das Bild der Anaitis in verschiedenen Städten seines Reichs aufstellte³⁾. Dies zeigt deutlich, dass die Perser diese Art des Kults erst von den Semiten lernten. Die Bilder (*simulacra*), die nach Curtius bei der Einnahme von Persopolis durch Alexander zerschlagen wurden⁴⁾, waren wohl eben jene bekannten Reliefs, und die zwei Abbildungen des Ninus und Bel am Wagen des letzten Darius⁵⁾ sind wohl nicht bloß babylonische Gottheiten, sondern auch babylonische Arbeit. Das Schutzbild des Omanos bei Strabo, welches bei den Festaufzügen umhergetragen wurde⁶⁾, gehört schon einem späteren, mit der ausländischen Anaitis verbundenen Kult an. Dass aber im 4. und 5. Jahrhundert nach Chr. der Bilderdienst in Persien einheimisch war, sagen ausser den Clemenlinischen Homilien⁷⁾ auch die Akten der persischen Märtyrer⁸⁾.

Wenn Herodot und mit ihm Strabo die Perser ihren Göttern keine Altäre errichten lassen, so gilt dies vielleicht für Herodots Zeit im vollen Sinn des Worts, bei Strabo dagegen ist die Angabe dahin zu beschränken, dass die Perser keine Altäre griechischer Art, auf welchen geopfert worden wäre, gehabt, sondern nur jenen Heerd für das heilige Feuer, ein Gestell, welches wohl ungefähr auch die Gestalt eines Altars hatte und jedenfalls von den Griechen dafür angesehen wurde. Nur Ktesias spricht von einem Altar, welchen Darius, als er über den Bosphorus setzte, dem Zeus des glücklichen Uebergangs erbaut habe⁹⁾. Herodot aber, welcher, als der ältere, es wohl auch genauer wusste, hat hier ohne Zweifel gegen Ktesias Recht, wenn er den Darius zwei Denksäulen setzen lässt¹⁰⁾. Was endlich Agatharchides von Samos¹¹⁾ von einem Altar der Sonne sagt, auf welchem Xerxes ein Kind habe opfern wollen, ist nicht bloß ganz unpersisch, sondern die ganze Erzählung, worin diese Angabe steht, eine der Sage von Mincius Skávola nachgedichtete Fabel.

Endlich kannten die Perser auch kein blutiges Opfer, obgleich die griechischen Schriftsteller allenthalben berichten, dass sie den Göttern Rinder, Kühe, Rosse geschlachtet haben, und dies genau schildern. Betrachten wir aber diese Ceremonie genauer, so haben wir hier ein deutliches Beispiel davon, wie die Griechen sich durch ihre Gebräuche und Vorstellungen zu einer falschen Auffassung

1) Dinon fragm. 9 bei Müller. — 2) Cicero de republ. III, 9, 14. — 3) s. Bd. XIX S. 62. — 4) Curtius V, 20. — 5) Curtius III, 7. — 6) Strabo XV p. 1066. — 7) Homil. IX, 6. — 8) Acta Mart. 8. 70 vom Jahr 340 u. S. 244 und 246 vom Jahr 424. — 9) Ctes. Pers. 17. — 10) Herod. IV, 157. — 11) Agatharchides fragm. 1 bei Müller.

der persischen verleiten lassen. Nach der Beschreibung Herodots ¹⁾ „führt der Perser das Thier an einen reinen Ort, verrichtet sein Gebet, zerschneidet dann das Thier in Stücke, und nachdem er das Fleisch gekocht, legt er es auf ein möglichst zartes Kraut, das er dazu ausgebreitet, meist Klee. Wenn er es darauf ausgebreitet hat, singt ein Magier, welcher dabei steht, seinen Gesang von den Göttern; ein Magier muss aber immer dabei sein. Nachdem der Darbringende kurze Zeit gewartet hat, nimmt er das Fleisch mit sich fort und gebraucht es, wozu er es eben nöthig hat.“ Das Letzte sagt Strabo ²⁾ noch deutlicher: „sie opfern an einem reinen Ort, und nachdem sie gebetet und das Opfethier bekränzt daneben gestellt, zerschneidet der Magier, welcher die heilige Handlung leitet, das Fleisch. Nachdem sie es dann vertheilt, gehen sie fort, ohne den Göttern einen Theil zuzuweisen. Denn sie sagen, der Gott bedürfe die Seele des Opfethiers, sonst Nichts. Doch legen sie, wie Einige sagen, von dem Fett ganz wenig auf das Feuer.“ Das Letztere natürlich nur zu dem Zweck, damit das Feuer heller brenne. Wenn nun also, wie aus beiden Beschreibungen klar hervorgeht, der Göttheit Nichts von dem Thier dargebracht wird, so wird der diese heilige Handlung leitende Gedanke etwa der sein: da alle Thiere, welche der Mensch hält und zu seinen Zwecken gebraucht, der guten Schöpfung Ormuzds angehören, so vermindert und beeinträchtigt der Mensch, wenn er diesen Thieren eigenmächtig das Leben nimmt, das Reich des Guten und verstärkt dagegen durch die Hinüberführung eines reinen Geschöpfes vom Leben in den Tod das Reich Ahrimans, welchem nun das Thier eigentlich verfallen sollte. Dies wäre natürlich eine unverantwortliche Handlung. Um dem zu entgehen weiht nun der Iranier das Leben des Thiers (*uvxv* bei Strabo) dem Ormuzd, legt es, da es diesem ja schon vorher angehörte, in seine Hände nieder, damit es dem Reiche des Guten verbleibe ³⁾. So wird nicht nur der guten Schöpfung Nichts entzogen, sondern die ahrimanische gewinnt auch Nichts dabei, indem Ahriman nun keine Macht über das todte Thier hat. Eben deswegen wird auch das Fleisch durch den Tod nicht unrein, sondern der Mensch kann es ohne Bedenken für seine Zwecke gebrauchen. Diese beiden Zwecke, den Schaden, der für das Reich des Ormuzd erwachsen könnte, zu verhüten und das Thier für den Menschen genießbar und brauchbar zu machen, sind bei dieser Handlung zu unterscheiden; sie liegen aber nicht anssereinander, sondern laufen darin zusammen, dass das Thier dem Ahriman entzogen werden soll. So hat also diese heilige Handlung, welche wie ein Opfer aussieht, in der That wenig mit demselben gemein. Beides ist allerdings eine Darbringung, aber jene ist der Mensch an Ormuzd schuldig, wenn er eines seiner Geschöpfe tödtet, das

1) Herod. I. 132. — 2) Strabo XV p. 1065. — 3) s. Spiegel Avesta II Klal. S. 71.

Opfer hingegen ist ein verdienstliches Werk, womit der Mensch sich die besondere Gnade der Gottheit erkaufen will. Auch jene Weibung ist natürlich dem Ormuzd wohlgefällig, aber den nächsten Nutzen davon hat nicht die Gottheit, sondern der Mensch, der die Schuld einer un sich sündhaften Handlung von sich abwendet und brauchbares Fleisch bekommt. Aus dem früher angeführten eigenthümlichen Opfer für das Wasser ist wohl zu entnehmen, dass die Weibung ausser in den heiligen Worten des Magiers noch besonders in der Berührung des Fleisches mit Tamariskenruthen bestand. Nach Ammian erfolgte die Weibung erst, nachdem der Magier den Gottesdienst verrichtet und den *Opferguss* dargebracht hatte ¹⁾. Diese Auffassung der heiligen Handlung bestätigen auch die ungeheuern Opfer, welche der Perserkönig nicht blos bei einzelnen Gelegenheiten, wie Xerxes 1000 Rinder, angeblich der Athene von Ilium ²⁾, sondern täglich darbrachte, nämlich 1000 Rinder, Esel und Hirsche ³⁾. Der Perserkönig hatte nämlich zu den besonderen Gastmälern, aber auch schon für seinen grossartigen Hof so viel nöthig ⁴⁾; namentlich aber bei den Festen musste man solches geweihtes Fleisch haben ⁵⁾. Wenn aber Xenophon bei seiner Beschreibung des Festzuges gerade 15 besonders schöne Stiere erwähnt, die dem Zeus, und Rosse, die der Sonne geschlachtet worden seien, so ist dies ohne Zweifel so zu verstehen, dass das Leben des zu schlachtenden Thiers besonders dem Gott geweiht wurde, dem das Thier heilig ist. Das vollständige Verbrennen der Thiere, was Xenophon an der genannten Stelle erwähnt, und ebenso die Angabe Herodots, dass die Magier weisse Rosse in den Strymon geschlachtet ⁶⁾, wäre eine frevelhafte Verunreinigung des Feuers und Wassers, und ist eine Uebertragung griechischer Sitten auf die Perser. — Was ist nun aber von dem Menschenopfer zu halten, welches nach Herodot bei den Persern vorkommt? Wenn es schon ein Frevel war, überhaupt einen Menschen, das höchste der von Ormuzd geschaffenen und auf Erden lebenden Wesen, zu tödten, so war die Opferung eines Menschen nicht allein eine Entweihung der heiligen Handlung ⁷⁾, sondern sie hatte nach der erörterten Bedeutung derselben gar keinen Sinn, indem der Zweck, welcher der Weibung des Thieres zu Grunde liegt, auf den Menschen nicht anwendbar ist. Herodot erzählt, dass die Perser in Thracien an einen Ort gekommen seien, der „Nennweg“ hiess, und dass sie hier ebenso viele Knaben und Mädchen der Einheimischen lebendig begraben hätten. Das Lebendigbegraben sei überhaupt persisch, da er erfahre, dass auch Amestris, des Xerxes Gattin, als sie alt geworden, 14 Knaben vornehmer Perser dem unterirdischen Gott für sich selbst darbrachte und in

1) Ammian. Marc. XXIII, 6. — 2) Herod. VII, 43. — 3) Athenaeus III, 10. — 4) Ctesias frgm. Pers. II, bei einem solchen Gastmahl waren 5000 Menschen; ebenso Dinon. — 5) Cyrop. VIII, 3, 9 ff. — 6) Herod. VII, 113. — 7) Justin. XIX, 4. Darius verbietet den Carthagern das Menschenopfer.

die Erde eingraben liess ¹⁾. Das Erste, von Xerxes, als ein Opfer zu nehmen, ist man gar nicht genöthigt, da von einer religiösen Bedeutung dieser Handlung nichts dasteht. Wenn man es nicht als eine den Persern angedichtete Grausamkeit ansehen will, wozu man sehr versucht ist, so wäre die Geschichte, wie sie Herodot erzählt, jedenfalls unsinnig, da man gar keinen Zusammenhang zwischen dem Namen dieses Orts und dem Vergraben der Kinder einsieht, und wäre für eine irrtümliche Auffassung einer jetzt nicht mehr zu enträthselnden Handlung anzusehen. Was dagegen von Amestris erzählt wird, ist wohl möglich, nur hat es mit der zoroastrischen Religion lediglich Nichts zu schaffen. Ein Sühnopfer für einen Todesgott liegt dem religiösen Vorstellungskreis der Iranier durchaus fern. Bei tiefer sittlicher Versunkenheit stellt sich immer auch der Aberglaube ein, und Amestris scheint, als sie von Gewissensbissen gequält mit Schrecken dem Tod entgegensah, durch ein solches Mittel, das ihr vielleicht in Babylon, wo dergleichen getrieben wurde, zu Ohren gekommen war, versucht zu haben, ihr Leben zu fristen ²⁾.

Nachdem nun alles dem iranischen Kult Fremdartige, darunter namentlich die aus der falschen Auffassung der Griechen hervorgegangenen Missverständnisse hinweggeräumt sind, mögen nun die alten Schriftsteller zeigen, worin der Kultus der Perser wirklich bestand, und zwar lassen wir uns zuerst die heilige Handlung nach ihrer äusseren Seite vor Augen führen, um dann den Inhalt und die Bedeutung der nach Innen gekehrten Seite desselben, des Gebets, ins Auge zu fassen. Da die Perser keine Tempel haben, so geschieht der Gottesdienst im Freien, wie auch Dinon berichtet, dass die Perser, Meder und Magier unter freiem Himmel opfern ³⁾ und nach Strabo die Hyrkanier ⁴⁾, und zwar scheint sich in der alten Zeit jeder Ort hiezu geeignet zu haben, wenn er nur die eine unerlässliche Bedingung erfüllte, dass er rein war. Herodot sagt, „wer opfern will, führt das Opferthier an einen reinen Ort“ ⁵⁾, worin ihn Strabo beistimmt ⁶⁾, was jedoch für seine Zeit nicht mehr ganz gilt, indem damals der Ort wenigstens nicht mehr beliebig gewesen zu sein scheint (s. unten). Mit besonderer Vorliebe aber hat man Anhöhen und Berge hiefür gewählt in Folge des sehr natürlichen Gefühls, dass der Mensch hinausgehoben über das gewöhnliche irdische Treiben im freien, uneingeschränkten Anblick des Himmelsgewölbes und in der reinen, Leib und Seele erleichternden Luft der Höhe hier der Gottheit, namentlich der im Himmel thronenden näher stehe.

1) Herod. VII, 114. — 2) Alle übrigen Fälle von Lebendigbegraben Herod. III, 35 von Cambyses; Oros. Pers. 42 von Amytis und Pers. 55 von Parysatis haben keine Bedeutung für den Kult, sondern gehören eben zu den grammatischen Hirtelungen der Perser. Plut. de superst. p. 679 C ist eben jenseit herodotischen Erzählung von Amestris. — 3) Dinon bei Clemens Alex. Protrept. 43 *Πάσις ἐκ πάντοτε*. — 4) Strabo XI p. 778. — 5) Herod. I, 132. — 6) Strabo XV p. 1065.

Dem Zeus opfern die Perser nach Herodot, indem sie auf die höchsten Berge steigen¹⁾. Xenophon erzählt, Kyros habe dem Zeus und der Sonne und den andern Göttern auf den Höhen geopfert, wie diess bei den Persern Sitte sei²⁾. Diodor erwähnt einen Berg in Medien, welcher dem Zeus heilig sei³⁾, und noch Celsus spricht, obgleich mit der persischen Religion vertraut, die betreffenden Worte des Herodot nach⁴⁾. Doch hat man sich wohl bald an bestimmte Orte hierin gehalten, welche sich am besten dazu zu eignen schienen. So lässt schon Xenophon jenes grossartige Opfer des Kyros auf abgeschlossenen Plätzen, welche für die Götter anserlesen waren, darbringen (*την*), mit der ausdrücklichen Bemerkung, dass es noch in seiner Zeit ganz ebenso damit gehalten werde⁵⁾. Später vollends scheint sich der Kult ganz an die festen Feuerstätten geknüpft zu haben, welche uns zuerst bei Strabo, also gerade um Christi Geburt, begegnen⁶⁾. Er schildert uns solche Feuerstätten, die er mit eigenen Augen gesehen habe, in Kappadokien, wo ein persischer Kult sei, der von den auch Pyräther genannten Magiern, die sich dorthin verbreitet hätten, versehen werde. „Es gibt dort, sagt er, Pyrätheen, eine merkwürdige Art von Hürden (abgeschlossene Räume, *οἴζοι*); in der Mitte derselben ist ein Altar, auf welchem viele Asche ist und auf dem die Magier das unausslöchliche Feuer bewahren. Sie gehen täglich hinein, halten ungefähr eine Stunde ihren Gesang vor dem Feuer, das Ruthenbündel in der Hand, auf dem Kopf die Tiara von Filz, welche auf beiden Seiten so weit herabgeht, bis die Backenstücke derselben die Lippen verhallen“. Aehnlich schildert Pausanias diesen Kult, den er bei den Lydern sah in Hierocäsarea. „Dort ist, sagt er, in dem Heiligthum eine Kammer, und in dieser Kammer ist auf einem Altar Asche, deren Farbe aber nicht die der gewöhnlichen Asche ist. Wenn der Magier in die Kammer eingetreten ist und trockenes Holz auf den Altar gelegt hat, so setzt er zuerst die Tiara auf, dann singt er eine Anrufung irgend einer Gottheit auf barbarische, den Griechen durchaus unverständliche Weise. Er thut diess aber, indem er aus einem Buch abliest. Nun muss das Holz nothwendig ohne Feuer in Brand gerathen, und eine ringsglänzende Flamme aufleuchten.“⁷⁾ Dieser Kult stimmt in der Hauptsache mit dem ächtpersischen überein, weicht aber darin ab, dass das Feuer in diesem nicht immer brannte, auch das Ablesen der Liturgie wird vielleicht nicht auf den ächt persischen Kult zu übertragen sein. Bei Sokrates in seiner Kirchengeschichte heisst es: „da die Perser das Feuer verehren, so war der König gewohnt, in einem Haus (oder Kammer *οἴζος*) das fortwährend brennende Feuer anzubeten“⁸⁾,

1) Herod. I, 131; cf. Strabo XV p. 1064. — 2) Cyrop. VIII, 7, 3 *ἐπὶ τοῖς ὑψηλοῖς, ὡς ἡρώας θύοντες*. — 3) Diodor II, 13. — 4) Origenes c. Cels. V, 44. — 5) Cyrop. VIII, 3, 9 ff. — 6) Strabo XV p. 1066. — 7) Pausanias V, 27, 3 ed. Siebelis. — 8) Sokrates Hist. Eccles. VII, 8.

und noch Agathias berichtet, dass die Magier in heiligen und abgeschiedenen Hänschen (*oixiazoi*) das unanlöschliche Feuer bewahren und auf dieses blickend ihren geheimen Gottesdienst vollziehen¹⁾. Der Dienst für dieses Feuer selbst bestand darin, dass man eine möglichst reine und helle Flamme zu erzielen suchte. Daher nahm man trockenes Holz ohne Rinde dazu, legte auch Fett darauf, oder goss Oel hinein²⁾, wobei der Priester das Feuer anrief, nach Maximus von Tyrus mit den Worten: „Gebietet Feuer iss“³⁾. Dass es nicht mit dem Mund angefacht werden durfte, ist schon erwähnt. Ja die Priester hatten nach Strabo den Mund sogar verdeckt, damit auch nicht unabsichtlich ihr Hauch das Feuer verunreinige. Besonders verdienstlich aber war es, dieses Feuer mit edlen Hölzern zu nähren, mit Cypressen und Lorbeerholz⁴⁾, woher wohl auch die ungewöhnliche Farbe der Asche bei Pausanias kommt.

In welchem Verhältniss nun aber dieser Feuertempel zu dem übrigen Kult gestanden sei, ist schwer zu sagen. Dass Herodot bei seiner Beschreibung des Opfers ausdrücklich sagt, dass kein Feuer dazu angezündet werde, ist sehr auffallend; den Feuertempel dagegen kennt Herodot⁵⁾. Demnach würde dieser nur ein für sich bestehender Theil des ganzen Kults gewesen sein. Strabo in seiner Beschreibung des Opfers⁶⁾ erwähnt das Feuer gar nicht, aber hierin ist er, wie auch sonst, ganz offenbar dem Herodot gefolgt. Denn dass in seiner Zeit jede gottesdienstliche Handlung mit dem Feuertempel verbunden war, spricht er deutlich aus: „welchem Gott sie auch opfern, zuerst beten sie zum Feuer“⁷⁾; auch bei dem besondern Opfer für das Wasser ist brennendes Feuer zugegen⁸⁾. Sein Zeitgenosse Nikolaus Damascenus lässt den Kyros, um zu opfern, ebenfalls ein Feuer anzuzünden⁹⁾. Bei dem grossen Festopfer des Perserkönigs wurde das heilige Feuer auf einem Heerd, später auf silbernen Altären, auf die heilige Opferstätte weit hinausgetragen, und diese Sitte, welche Xenophon in Persien antraf, führt er als eine sehr alte Einrichtung auf Kyros zurück¹⁰⁾. Da nun überdies die gottesdienstliche Handlung im Allgemeinen viel weniger einer Veränderung unterworfen ist, als die religiöse Vorstellung, so werden wir mit Rücksicht auf diess Zeugniß annehmen dürfen, dass auch zu Herodots Zeit bei dem Opfer Feuer zugegen war, und dass der von ihm erwähnte Feuertempel mit dem übrigen Kult in enge Verbindung gebracht werden muss. Aus jener Bemerkung, die das Gegentheil versichert, kann man nicht gerade schliessen, dass er persische Opfer nie selbst gesehen habe, sondern man muss sich erinnern, dass er die persischen Opfer für Griechen und im Gegen-

1) Agathias II, 25. — 2) Strabo XV p. 1065 cf. Pausanias A. unperf. Stoffe; und Catull. Carm. XC, 6. — 3) Maximus Tyrinus, Sermon. XXXVIII. —

4) Nicol. Damasc. fragm. 66, 8. 405 bei Müller. — 5) Herod. I, 131. — 6) Strabo XV p. 1065. — 7) ibid. p. 1066. — 8) s. Bd. XIX S. 75. —

9) Nicol. Damasc. fragm. 66. — 10) Cyrop. VIII, 3, 9 ff.

satz zu griechischen Opfern beschreibt; seine Worte: „die Perser errichten keine Altäre, zünden kein Feuer an, gebrauchen weder Trankopfer noch Flöten noch Kränze noch Gerstenkörner“ können nur so verstanden werden, dass sie von diesen Gegenständen theils gar nicht, theils aber in ganz anderer Weise Gebrauch machen. Die Trankopfer erwähnt Herodot selbst an andern Orten noch öfter; die Bekränzung gleich im nächsten Satz. Aber beim griechischen Opfer wurde das Trankopfer auf den Altar und ins Opferfeuer gegossen, bei den Persern natürlich nicht, da ja dadurch das Feuer verunreinigt worden wäre; der Grieche setzte den Kranz auf das blossе Haupt, bei den Persern wurde die Tiara des Priesters mit Myrthen umwunden. Wenn man nicht einen offenbaren Widerspruch stehen lassen will, kann man die Stelle nur in diesem Sinn auffassen. Ebenso nun mit dem Feuer: die Perser errichten keine Altäre und zünden kein Feuer darauf an, um das Opferthier und einen Theil desselben zu verbrennen; das Feuer beim persischen Opfer hat eine ganz andere Bestimmung und einen andern Gebrauch. Auch musste dem Herodot das Thier und dessen Weihung als das eigentliche Opfer erscheinen, neben welchem ihm das Feuer nicht bloss eine untergeordnete Stelle einzunehmen, sondern gar keinen Zweck zu haben schien, da ja davon nichts verbrannt wurde. Wenn nun aber auch das brennende Feuer bei jeder gottesdienstlichen Handlung zugegen war, so wurde dieselbe zu Herodots Zeit wenigstens nicht an das ewige Feuer gebunden, welches an einer festen Stätte gehalten wurde, sondern der Ort für die heilige Handlung war, wie wir gesehen haben, ein beliebiger. Man hat nun die Wahl, ob man die von Xenophon bezeugte Sitte bei den grossen Festopfern, das ewige Feuer auf einem Heerd auf die heilige Stätte mit hinauszunehmen, auch auf die gewöhnlichen Gottesdienste ausdehnen, oder ob man annehmen will, dass gewöhnlich ein neues, besonderes Feuer dazu angezündet wurde. Von der Sitte, an einem beliebigen reinen Ort zu opfern, hören wir aber, wie schon erwähnt ist, später Nichts mehr; wenn von Strabo an vom persischen Kult die Rede ist ¹⁾, so wird nur noch der Dienst des heiligen Feuers an den festen Feuerstätten erwähnt, so dass man hieraus wohl wird schliessen dürfen, dass in der Zeit von Herodot und Xenophon an der Gottesdienst sich mehr und mehr an die Pyrätheen gehalten habe, bis er zuletzt nur noch bei diesen verrichtet wurde ²⁾. Ob dagegen diese Pyrätheen schon zu Herodots Zeit vorhanden waren, kann jetzt nicht mehr entschieden werden. Dass das heilige Feuer

1) Strabo hat, wie er selbst sagt, alles Andere ausser dem Feuersdienst in den Pyrätheen, den er selbst gesehen hat, aus andern älteren Schriftstellern, meist aus Herodot entnommen. — 2) Man darf vielleicht eine Hindernung hierauf auch darin finden, dass bei dem Festanfang des Darius Codomannus (Curtius III, 7) die Magier in Verbindung mit dem heiligen Feuer auftreten und mit diesem den Zug eröffnen, während dies nach Xenophons Beschreibung noch nicht so war.

zu Xenophons und Curtius' Zeit noch heraufgetragen wird, ist kein Beweis dagegen, da es ja sowohl feststehendes als bewegliches geben konnte. Mit dieser Verengerung in Beziehung auf die Opferstätte ging wohl auch eine andere Hand in Hand. Wenn nach Herodot die Anwesenheit des Magiers auch unerlässlich war, so spielt neben diesem doch der das Thier darbringende und betende Laie eine keineswegs untergeordnete Rolle. Er opfert, wenn er will, und führt das Thier auf einen beliebigen Platz, trägt dabei eine mit Myrthen bekränzte Tiara, ruft den Gott im Gebet an und tödtet dann das Thier. Erst jetzt singt der Magier die Liturgie und weiht das Thier. Auch bei Xenophon vollbringt Kyros immer die heilige Handlung selbst, wenn auch nach Anweisung und in Anwesenheit der Magier; ebenso Xerxes ¹⁾. Diess scheint sich später geändert zu haben. Wenn die Späteren von dem Gottesdienst sprechen, so erscheinen immer die Magier als diejenigen, welche denselben allein versehen, und zwar in den Pythäen, die Laien, auch der König, beten bloss an ²⁾, und nach Ammian kommt in dieser Zeit zuerst die ganze heilige Handlung, dann erst die Weihung des Thiers ³⁾. In Medien hatte sich dieses Zurücktreten des Laien im Kultus wohl schon früher vollzogen gehabt; in Persien, wo die magische Priesterschaft erst später eingeführt wurde, trat auch jene Veränderung erst später ein. Hierauf weisen auch die priesterlichen Verrichtungen des Stammkönigs hin (s. unten). Beide Bemerkungen aber führen uns auf die Beobachtung, dass der iranische Kult in früherer Zeit mehr dem Zug des frommen Gefühls und dem subjektiven Bedürfniss überlassen und desswegen auch wohl mannichtiger war, während er später in feste, stabile, von der Priesterschaft geregelte Formen eingeschränkt wurde.

Die gottesdienstliche Handlung, welche die Priester vollzogen, ist ziemlich einfach, und ist sich wohl in der Hauptsache immer gleich geblieben. Dass die Anrufung den Mittelpunkt derselben bildete, ist schon erwähnt. Die Magier besuchen nach Strabo täglich die Stätte des heiligen Feuers, rufen dann zuerst das Feuer an, theils wegen seiner eigenen Göttlichkeit theils aber namentlich als Vehikel des Verkehrs zwischen Gottern und Menschen, wovon es vermöge seiner reinigenden Kraft den guten Göttern Wohnung macht, die bösen verschenkt. Hierbei wurde das Feuer mit kostbaren Brennstoffen versehen, auch wohl Oel darein gegossen. Der Priester hatte während der ganzen Handlung den Mund verdeckt. Darauf folgten die Anrufungen an die Gottheiten, die Liturgie, welche von dem Priester gesungen wurde und, wie es scheint, auf die Griechen einen geheimnissvollen und unheimlichen Eindruck machte, da sie dieselbe mit dem Wort bezeichnen, welches eigentlich „Beschwörung“ heisst ⁴⁾. Den Inhalt dieser vom griechischen Gebet abweichenden-

1) Herod. VII, 54. — 2) Socratis Hist. Eccles. VII, 8; Acta Martyr. s. 199. — 3) Ammian. XXIII, 6. — 4) Herodot. *εὐχόμενος*, Strabo *εὐχόμενος*.

den Anrufungen deutet Herodot an, indem er sagt, sie bestehe in einem Gesang über den Ursprung der Götter. Diess ist aber nur die Auffassungs- und Ausdrucksweise eines Griechen, der jene Gesänge der Magier für mythologische Erzählungen über die Entstehung der Götter ansah, weil die griechischen Göttergesänge vorherrschend diese mythologische Richtung hatten, welche in der zoroastrischen Religion sehr in den Hintergrund tritt. Jene Gesänge der Magier waren vielmehr Anrufungen, hymnische Verherrlichungen des Wesens der Götter ¹⁾ und lobpreisende Aufzählungen ihrer Eigenschaften ²⁾, welche natürlich auch eigentliche Gebete um Verleihung dieser oder jener Güter enthielten ³⁾. Während dieser Anrufungen halten die Priester fortwährend ein Ruthenbündel in der Hand ⁴⁾, nach Strabo aus Tamariskeuruthen, und bringen, wohl zwischen jene Anrufungen hinein, das Opfer dar. Dieses bestand bei dem besonderen Opfer für das Wasser aus Oel mit Milch und Honig gemischt, nach Nikolaus Damascenus auch aus Wein ⁵⁾. Herodot und Xenophon erwähnen die Trankopfer öfter, bei Darius wurden sie von den Magiern den Heroen ⁶⁾, von Xerxes bei dem Uebergang über den Hellespont der Sonne ⁷⁾, bei Xenophon der Erde ⁸⁾ dargebracht und in allen diesen Fällen ausgegossen. Was das Ausgiessen betrifft, so könnte das auch bloss griechischer Zusatz sein, da Herodot ausdrücklich sagt, die Perzer hätten keine Weihgefässe. Bei Strabo finden wir ferner die Nachricht, dass die Magier beim Opfer „nicht das Schlachtmesser gebrachten, sondern einen Klotz, mit welchem sie, wie mit einer Mörserkeule, stossen“ ⁹⁾. Diess erinnert uns sogleich an jene Worte des Plutarch, dass die Magier einen gewissen Trank, Homomi genannt, in einem Mörser stossen und dann dem Hades darbringen ¹⁰⁾. Wenn aber dieses Werkzeug und also auch der Homomitrank beim Dienst des heiligen Feuers gebraucht wurde, so kann er nicht auch im Dienst Ahrimans gebraucht worden sein; Strabo, der die Sache mit eigenen Augen gesehen hat, verdient aber hier offenbar den Vorzug, so dass aus seiner Angabe hervorgeht, dass das Homomi das gewöhnliche Trankopfer bei der heiligen Handlung war. Es wurde in einem Mörser mit einem Stössel durch Stampfen zubereitet. Ausser dem Trankopfer wurde aber wahrscheinlich auch ein Speisopfer dargebracht. Justin der Märtyrer berichtet nämlich, in den Mithrasmysterien finde sich auch das Abendmahl, da die bösen Dämonen es dem Christenthum nachäffen; es werde nämlich in dem heiligen

und ἐνοβία ποτίσθαι; Pausanias ἐνὶ κρήνῃ ἐν ᾧ δὲ βάσιμον καὶ οὐδὲν αὐτὰρ ἔλλογον; Menander fragm. 11 bei Müller *Tragicorum*.

1) Vergl. Catull. Carm. XC, 5 u. oben S. 201. — 2) Vergl. jene Verherrlichung des Ormuzd bei Philo. — 3) Suidas *Μαγεία ἐνὶ κρήνῃ ἐν ᾧ δὲ βάσιμον καὶ οὐδὲν αὐτὰρ ἔλλογον ποτὶς ἀγαθὸν τινα πόσιν*. — 4) Strabo XV p. 1065. — 5) Fragm. 66 bei Müller. — 6) Herod. VII, 43. — 7) Herod. VII, 54. — 8) Cyrop. III, 3, 21 et. II, 3, 1; VII, 1, 1. — 9) Strabo XV p. 1065. — 10) Plutarch. de Iside 46.

Dienst des Mithras Brot und ein Trank von Wasser aufgestellt, worauf zum Schluss gewisse Worte gesprochen würden ¹⁾. Diese Ceremonie ist aber nicht dem Christenthum nachgeahmt, auch nicht erst in den mächtigen, späteren Mithrasmysterien entsprungen, sondern sie knüpft an einen heiligen Brauch an, der schon zur Zeit des alten Perserreichs existierte. Plutarch erzählt nämlich, bei der Königsweihe in Persopolis durch die Priester habe der König getrocknete Feigen und Terpenthin zerkauen, dann einen Trank von saurer Milch trinken müssen ²⁾. Der Zusammenhang zwischen diesen Gebräuchen ist deutlich. In welcher Weise aber die Liturgie von der Darbringung des Trankopfers und des, wie es scheint, aus Brot und Früchten bestehenden Speisopfers begleitet wurde, welche Bedeutung die Darbringung hatte, lassen die alten Nachrichten im Dunkeln. Zu den Opfergeräthen gehört vielleicht noch ein Becher, welcher nach Athenäus persisch ist, und an welchen vermöge seiner Gestalt wunderbare Wirkungen geknüpft werden; er hat den Namen *Kondy* ³⁾. In diesen heiligen Handlungen bestand also der gewöhnliche, wie es scheint tägliche, Gottesdienst. Erst im Anschluss an diesen, nach Ammian „nachdem der Magier die Gebete verrichtet und den Opferguss dargebracht hatte“ ⁴⁾, wurde die Weihung des zu schlachtenden Thiers vorgenommen, welches nach Strabo bekränzt war, während nach Herodot der Opfernde die Tiara bekränzt hatte ⁵⁾. Ob die Bekränzung überhaupt iranisch ist und nicht eine Uebertragung griechischer Sitte, muss dahingestellt bleiben.

Ausser diesem gewöhnlichen und täglichen Gottesdienst hatten aber die Perser noch besonders hervortretende religiöse Feierlichkeiten. Dahin gehört der Festaufzug des Perserkönigs, welcher alle Pracht des Kults und des Königthums vereint entfaltete ⁶⁾. Nach Xenophon war diese Sitte schon zu Kyros Zeit in Gebrauch, auch konnte sie Herodot. Wenn die Schilderungen der Alten aber vollständig sein wollen, so nahm mit dem steigenden Aufwand des persischen Hofes auch die Pracht und Grösse dieses Zugs zu. Bei Herodot ⁷⁾ erscheint er noch sehr bescheiden: zuerst 1000 auserlesene Reiter, dann ebenso viele Lanzenträger, hierauf die 10 heiligen nisdischen Rosse, aufs Schönste geschmückt; nach diesen kam der heilige Wagen des Zens gefahren, von 8 weissen Rossen gezogen, welche ein Wagenlenker zu Fuss leitete, da den Wagen Niemand betreten durfte; dann der König. Bei Xenophon ⁸⁾ setzt

1) Justin Martyr. Apolog. I, 66 ed. Otto. — 2) Plut. Artax. 3. — 3) Athenaeus, Deipnos. XI, 7 §. 50 *Κόνδυ ἢ ὡς ἢ κοδύνη εἰς οὗ τοῦτον φερόμεν καὶ φαίνεται αὐτὸν καὶ κατὰ τὴν φύσιν αὐτοῦ ἐκ τῆς γῆς*. — 4) Ammian. XXIII, 6. — 5) Cyrop. III, 3, 3 ist entschieden unpersisch. — 6) Dieser Aufzug wurde nach Herodot und Curtius beim Ausmarsch des Heeres gehalten, während bei Xenophon die religiöse Bedeutung desselben in den Vordergrund tritt, indem er sich zur Begehung eines grossen Opfers vom Königspalast zu den heiligen Stätten hinausbewegt. Beides, sagt er aber, sei noch zu seiner Zeit üblich. — 7) Herod. VII, 40. — 8) Cyrop. VIII, 3, 9 ff.

sich der Zug vor Sonnenaufgang in Bewegung. Nachdem sich die Thore des Pallasts geöffnet, beginnen die dem Zeus heiligen Stiere, je 4 in 4 Reihen, den Zug; dann kommen die Rosse des Helios. Hierauf fährt der heilige Wagen des Zeus einher, weiss, mit goldenem Joch und bekränzt, nach diesem der weisse, ebenfalls bekränzte Wagen des Helios, und hierauf noch ein dritter Wagen, von Pferden mit purpurnen Decken gezogen. Hinter diesem wird das heilige Feuer auf einem grossen Heerd getragen, dann kommt der König. Auf der heiligen Stätte angekommen hätten sie dann die Thiere der verschiedenen Gottheiten geopfert. Bei Curtius ¹⁾ ist Manches anders; auch kommt noch Mehreres hinzu. Hier eröffnet das heilige Feuer den Zug, von den Magiern begleitet, welche ihre Lieder singen; hierauf die 365 Jünglinge, den Tagen des Jahrs entsprechend; dann der heilige Wagen des Zeus, nach diesem das Sonnenpferd von ausgezeichnete Schönheit, dessen Führer mit goldenen Rothen und weissen Kleidern geschmückt waren. Hierauf folgt der Hof: die Unsterblichen, die Verwandten des Königs, die Doryphoren, dann der König selbst auf einem prächtigen Wagen. Ans Herodot sieht man ²⁾, dass diese religiösen Gegenstände auf dem ganzen Feldzug das Heer begleiteten. Rosse und Wagen sind bei den Persern Abzeichen der Herrschaft und haben bei der Sonne und bei Ormazd (hat vielleicht jener dritte Wagen des Xenophon dem Mithra gehört?) den bestimmteren Sinn, die siegreichen Gebieter über den irdischen und den unendlichen Lichthimmel zu verherrlichen. Bei welcher Gelegenheit der Festzug in seiner bloss religiösen Bedeutung gehalten wurde, darüber sagen die Alten Nichts.

Auch von einigen regelmässig und jährlich wiederkehrenden Festen hat sich die Kunde zu den Griechen verbreitet. Herodot ³⁾ und Ktesias ⁴⁾ berichten uns von dem Feste der Magophonie; „den Tag, an welchem Smerdis gestürzt und mit vielen Magiern getödtet wurde, halten die Perser insgesamt sehr hoch und begehen an ihm ein grosses Fest, welches bei den Persern Magophonie heisst und an dem kein Magier sich öffentlich sehen lassen darf, sondern sie bleiben an jenem Tage in ihren Häusern.“ Dass dieses Fest keine religiöse Bedeutung hat, ist schon daraus klar, dass es grade gegen die Priester gerichtet ist. Es war ein nationales und politisches Fest des persischen Stamms, welcher damit die Erhaltung der persischen Oberherrschaft feierlich beging. Ein religiöses Fest dagegen, welches ohne Zweifel in ganz Iran gefeiert wurde, war das des Mithra. Schon Ktesias weiss davon ⁵⁾: „bei den Persern ist es dem König an Einem Tag des Jahrs erlaubt, sich zu betrinken, an dem, an welchem sie dem Mithra opfern;“ und ein Jahrhundert später sagt Duris ⁶⁾: „an einem Tag der Feste, welche zu

1) Curtius III, 7. — 2) Herod. VIII, 115. — 3) Herod. III, 79. —

4) Ktesias Pers. 15. — 5) Ktesias bei Atheniens X, 115 p. 21. — 6) Duris ebendaselbst.

Ehren des Mithra gefeiert werden, betrinkt sich der König und tanzt den persischen Tanz. Ausser ihm aber tanzt an diesem Tag Niemand in Asien.“ Der persische Tanz aber war nach Xenophon ¹⁾ der Ausdruck der höchsten Freude. Zu diesem Fest musste der Satrap von Armenien jährlich 20000 Füllen asiatischer Zucht schicken ²⁾. Das Fest ist also ein Freudenfest, und da Mithra, wie wir gesehen, in der Mitte steht zwischen Nacht und Licht und in die Zeit der Tag und Nachtgleiche gestellt ist, so darf man daraus schliessen, dass dieses Fest an der Frühlingstagundnachtgleiche begangen worden sei als ein Fest der Freude über das Licht, welches die Winternacht überwunden und nun von Neuem die Herrschaft erlangt hat. Ein acht zornastrisches Fest erwähnt ferner Agathias; die Perser feiern ein Fest, welches grösser ist als alle andern, „die Vernichtung des Bösen“ genannt, an welchem sie die abrimanischen Thiere tödten und den Magiern bringen zum Beweis ihrer Frömmigkeit ³⁾. Auch dieses war ein Freudenfest, welches dem Reich des Guten galt. Da Herodot schon von der Pflicht, die abrimanische Schöpfung zu tödten, weiss, so wird man annehmen dürfen, dass auch dieses Fest nicht erst in der Sasanidenzeit aufkam, sondern aus der altpersischen Zeit herrührte. Den Namen und die Bedeutung eines weiteren Festes gibt ein Zeitgenosse des Agathias, Menander Protektor. „Der König Chosroes, sagt er, brachte 10 Tage in Nisibis zu (welches damals dem Sasanidenreich angehörte), um hier ein Fest zu begehen, welches Furdigan genannt wird, auf Griechisch Todtenopfer“ ⁴⁾. Dass bei dem Ahnenkult der Iranier und dem Glauben an ein Fortleben der Abgeschiedenen ein solches Fest gefeiert wurde, und zwar nicht erst unter den Sasaniden, ist sehr glaublich. Ein Fest dagegen, welches ohne Zweifel nicht acht persisch ist, war das der Sakäen. Schon Ktesias ⁵⁾ kannte es, aber erst Berosus beschreibt es näher in seiner babylonischen Geschichte: am 16ten Tag des Monats Loos werde in Babylon, 5 Tage lang, ein Fest, das sakäische genannt, gefeiert, an welchem es Brauch sei, dass die Herren von den Sklaven beherrscht werden, und dass Einer von diesen dem Haus vorstehe, der ein dem königlichen Ähnliches Kleid an habe, und den man Zoganas nenne ⁶⁾. Strabo will, doch wahrscheinlich vom Klang des Namens irregeleitet, von der Stiftung dieses Festes wissen. Nach Besiegung der Saken ⁷⁾ hätten die Perser ein Heiligthum der Anaitis nebst Omanos und Anadatos gegründet und der Anaitis zu Ehren das jährliche Fest der Sakäen eingesetzt; und wo ein Heiligthum dieser Göttin sei, da werde auch das bacchische Fest der Sakäen gefeiert, nicht bloss bei Tag son-

1) *Cyrop.* VIII, 4, 12. — 2) *Strabo* XI p. 802. — 3) *Agathias* II, 24 *τοῦ κακῶν ἀντίστροφον*. — 4) *Menander Protektor* fragm. 15 bei Müller, erklärt es als *εὐρεσία*. — 5) *Ktesias* fragm. *Axxy*, 20 bei Bähr. — 6) *Berosus* bei *Athenens* XIV, 9 § 44. — 7) Was hiermit gemeint ist, ist nicht klar; vielleicht die Ueberschwemmung Vorderasiens durch die Scythen und deren Besiegung durch Kyaxares, *Herod.* I, 106.

dern auch bei Nacht, wobei sie mit Weibern Trinkgelage halten¹⁾. Die Feier in Babylon, die enge Verbindung mit der semitischen Göttin Anaitis, der bacchanalische Charakter dieses Fests, diess Alles weist das Fest deutlich dem semitischen Kult zu. Wenn nun Dio Chrysostomus sagt, dass es bei den Persern gefeiert werde²⁾, so ist diess in jener Zeit schon möglich, aber ebenso möglich ist, dass das Wort Perser, wie so häufig, ungenau steht für Asien überhaupt und die an Iran sich anschliessenden Provinzen, wie Mesopotamien.

Dieser äussere Kult, namentlich die ohne Zweifel stereotype Liturgie, welche die Priester beim täglichen Gottesdienst absangen, reichte, zumal wenn, wie es scheint³⁾, der Laie daran keinen Antheil nahm, natürlich für das fromme Bedürfniss des Einzelnen nicht hin. Daher hatte der Iranier natürlich auch eine Gottesverehrung, in welcher die Gemeinschaft mit der Gottheit durch keinen Priester vermittelt wird, sondern eine unmittelbare, innerliche ist, das Gebet, welches nun wieder, wie wir bei Herodot sehen, in Verknüpfung mit einer gottesdienstlichen Handlung und diese veranlassend, oder auch als freier Erguss des frommen Gefühls auftritt. Der Inhalt desselben ist natürlich meist überall der gleiche: die Wünsche des menschlichen Herzens, deren Erfüllung der Betende von der Gottheit erwartet, seltener Lob und Preis. Das Dankopfer wird zwar von den Griechen häufig bei den Persern erwähnt⁴⁾, aber nirgends bei einem wirklich geschichtlichen, einzelnen Fall, sondern immer in der nur griechischen Denk- und Redeweise, so dass die Stellen hierfür nicht als Belege anzusehen sind. Von Geboten beim Opfer abgesehen von der Liturgie spricht nur noch Herodot, einmal in der merkwürdigen Stelle, wo er sagt, dem Perser, wenn er Opfer darbringe, sei es nicht erlaubt, für sich allein Gutes zu erbitten, sondern er fleht für alle Perser, auch für den König, dass es ihnen gut gehe; denn bei allen Persern ist auch er mit eingeschlossen; dann das Gebet des Xerxes zur Sonne bei dem Opfer am Hellespont. In späterer Zeit findet man solche mit dem Gottesdienst verbundene Gebete von Laien nicht mehr. Die verschiedenen Gegenstände und Güter, um welche die Götter der Iranier gebeten wurden, sind bei diesen im Einzelnen angeführt; die meisten Gebete richteten sich natürlich an Ormuzd. Man betete um gnädigen Beistand bei Unternehmungen⁵⁾, um Sieg⁶⁾, um Erhaltung der Herrschaft⁷⁾; und zwar nicht blos für sich, sondern auch für Andere z. B. um Verleihung von Glück und Reichthum⁸⁾, Gesund-

1) Strabo XI p. 779 u. 780. — 2) Dio Chrysostom. Orat. IV de regno p. 69. — 3) Die Theilnahme von Laien am Gottesdienst wird nur vom König erwähnt, der alle Morgen vor dem heiligen Feuer betete, aber eben diese besondere Erwähnung lässt diese Sitte als eine Ausnahme erscheinen. — 4) Herod. I, 118 *ἀνθρώποις τὰς πάντας θύειν*; Cyprius VII, 5, 57; VIII, 7, 3. — 5) Cyprius II, 1, 1; III, 3, 21; I, 6, 1; Herod. VII, 54. — 6) Curtius IV, 48. — 7) Arrian. IV, 20, 3. — 8) Plat. Arist. 12.

heit¹⁾, namentlich des Königs²⁾. Dabei gab der Betende seinem Gefühl auch durch Gebärden Ausdruck. Das Erheben der Hände zum Himmel wird häufig erwähnt³⁾, und wenn dies vielleicht in den meisten Fällen eine Uebertragung griechischer Sitte ist, so ist dagegen leicht orientalisch die Art der Verehrung, welche auch dem König zu Theil wurde, dass man sich auf den Boden niederwarf⁴⁾.

Zweiter Abschnitt.

Die Sitte der Iranier.

Wenn es zum Wesen der Religion überhaupt gehört, sich nicht allein auf das Gebiet der Vorstellung und des frommen Gefühls zu beschränken, sondern auch in Gestalt der absoluten sittlichen Macht dem Willen des Menschen eine bestimmte Richtung zu geben, so geschieht dies den beiden Hauptformen des religiösen Bewusstseins gemäss in zweifacher Weise. Die Naturreligion, als die erste Offenbarung des Volksgelstes, geht der Entwicklung der bürgerlichen Verhältnisse eines Volks theils voraus, theils neben ihr her und lässt nicht nur die natürlichen Verhältnisse der Familie, Gemeinde, des Stammes und des ganzen Volks in ihrer ersten Unmittelbarkeit als Veranstaltung und Gesetz der Gottheit erscheinen, sondern greift auch als reales, gestaltendes Prinzip in die Bildung dieser natürlichen Verhältnisse ein. Der absolute ethische Gehalt derselben tritt auf diesem Standpunkt noch nicht in das Bewusstsein; das Sittliche erscheint noch im Gewand der Religion und geht in dieser auf. Die geistige Religion dagegen, welche ja erst auf einer höheren Entwicklungsstufe eintreten kann, findet jene Verhältnisse schon vor, aber auch sie bleibt nicht gleichgültig gegen dieselben, sondern tritt mit dem Anspruch auf, dass sie nur in ihrer Beziehung auf die Religion ihre wahre Bedeutung erhalten; doch ist diese Beziehung nicht die unmittelbare, sondern sie setzt den sittlichen Inhalt jener bürgerlichen Verhältnisse heraus und führt den Menschen dahin, in allen Formen des socialen Lebens rein sittliche Verhältnisse zu erblicken; dies jedoch nicht, um diese Sittlichkeit als ein Absolutes für sich stehen zu lassen, sondern sie behält sich vor, erst durch Zurückführung jener Verhältnisse zu sich ihnen eine höhere Weihe und hierdurch erst ihren wahren, schlechthin gültigen Werth zu ertheilen. Dieser Zusammenhang der Religion, sei es nun in der einen oder andern Gestalt, mit der Gesittung muss in einem Glauben, dessen Grundcharakter die Formen und Gegensätze des sittlichen Lebens bilden, zu einer innigen Verschmelzung werden, und eine solche ist ja der Ormuzdglaube. Dieser hat nicht

1) Plat. Artax. 23. — 2) Nicol. Damasc. frgm. 66, 8. 401. — 3) Arrian. IV, 20, 3; Curtius IV, 42. — 4) Cyprius III, 2, 20; Plat. Artax. 23. 29; Nicol. Damasc. frgm. 66, 8. 405.

blos ethischen Gehalt, sondern der sittliche Inhalt des Menschen selbst ist es, welcher hier die religiöse Vorstellung und Einbildungskraft einerseits, das religiöse Gefühl andererseits in seine Dienste nimmt, um sich aus ihnen ein Gefäß von den erhabensten, herrlichsten, reinsten Formen zu bilden, wie es allein würdig ist, diesen göttlichen Inhalt in sich zu bergen. Wie sich der ethische Grundcharakter durch diesen ganzen Glauben hindurchzieht, wie er auch die natürlichen Elemente durchdringt und vergeistigt, haben wir gesehen. Das Verhältniss der beiden Reiche ist der Ausdruck eines Volksgeistes, welcher den sittlichen Kampf des Menschen im Innersten empfindet, seine sittliche Bestimmung sicher und klar als die Wahrheit des menschlichen Lebens ergreift, namentlich aber den Gegensatz hierzu, das Böse mit sittlichem Ernste auffasst und den Schmerz der Sünde aufs Tiefste fühlt. Welch reine Vorstellung aber der Iranier von dem Guten hatte, beweist der geistige Begriff seines höchsten Gottes und das sichtbare Ringen, in dieser geistig sittlichen Persönlichkeit nicht nur alle übrigen Götterwesen, sondern überhaupt alles Eädliche aufgehen zu lassen. Da dies nicht gelingt, entfaltet sich sein Wesen in einer Reihe sittlicher Genien, und auch die natürlichen Gottheiten erhalten als Glieder seines Lichtreichs sittliche Bedeutung. Hieraus ergab sich die sittliche Aufgabe des Menschen, deren Hauptinhalt ist, das Gute mit Hilfe des Ormuzd zu fördern, das Böse auf jede Weise zu bekämpfen und fern zu halten. Ein mächtiger Sporn zur Erfüllung dieser Pflichten lag, wie wir gesehen haben, in dem Glauben an den endlichen Sieg des Guten und an die Belohnung des reinen Lebens und Bestrafung des Bösen; und auch die Vorstellungen von dem jenseitigen Zustand der Seligkeit — wie frei von aller Sinnlichkeit, wie rein und geistig sind sie! Dieser Glaube trat hervor in einem reinen und geistigen Kultus, welcher sich nicht nur neben der semitischen Anschweifung im schönsten Lichte zeigt, sondern uns auch das für das sittliche Gefühl so widerliche Schauspiel des Marktes mit den Göttern um ihre Gunst, das uns bei den meisten Völkern des Alterthums entgegentritt, erspart.

Eine solche Religion muss auf die ganze Anschauung und Bildung des iranischen Volks, also namentlich auch auf die Gestaltung seiner socialen Verhältnisse einen unberechenbaren Einfluss gehabt haben. Es fragt sich nun aber, welche jener beiden Formen der Einwirkung der Religion auf das Leben auf die zoroastrische anzuwenden sei? Wenn wir diese Frage apriorisch aus dem allgemeinen Charakter der Ormuzdreligion beantworten müssten, so könnte sie uns in ziemliche Verlegenheit setzen. Denn die Ormuzdreligion ist weder blose Naturreligion im gewöhnlichen Sinn, noch auch eine rein geistige Religion, sondern die Verschmelzung dieser beiden Religionsformen ist eben ihr eigenthümlicher Charakter. Sie gleicht darin dem geistigen Naturwesen, dem Menschen, das Natürliche bildet ihre Basis, aus welchem sich als aus dem Dyna-

mischen das Geistige als die Energie durch einen Entwicklungsprozess herausbildet. Deshalb kann sie an sich betrachtet in jenen beiden Formen auf das sittliche Leben einwirken; nun aber hierüber etwas zu bestimmen, muss man die geschichtlichen Umstände ins Auge fassen. In dem Lande, wo die zoroastriische Religion zuerst auftrat, im Osten Irans, wirkte sie wohl auch auf die Bildung der socialen Verhältnisse gestaltend ein. Dass die Griechen nicht bloß von einem Zoroaster als Stifter des Ormuzdgläubens, sondern auch als bürgerlichem Gesetzgeber wissen, ist bereits erwähnt, wie dies ja auch eine ganz gewöhnliche, schon von den Alten bemerkte Erscheinung im Alterthum ist, welche in der Natur der Sache begründet war. Ein deutliches Zeugniß für jene Einwirkung ist eine Bestimmung unter den religiösen Pflichten des Iraniers, die gute Schöpfung des Ormuzd zu pflegen, namentlich aber das Land anzubauen, Gärten anzulegen und Bäume zu pflanzen. Diese Bestimmung lässt uns nun auch errathen, in welcher Periode der Entwicklung der Baktrier oder des iranischen Ostens das zoroastriische Gesetz gegeben wurde: offenbar, als man eben im Begriff war, vom nomadischen Zustand zu festen Wohnsitzen überzugehen, als man den Werth des Ackerbaus und der sich auf diesem erhebenden Bildung erkannt hatte. Doch muss dieser Erkenntniß, welche auch wohl nur die Einsichtigeren hatten, der wirkliche Zustand noch nicht entsprochen haben, die feste Ansiedlung noch nicht in umfassender Weise durchgeführt gewesen sein, da das religiöse Gesetz diese als eine Hauptpflicht auferlegen musste. Nehmen wir nun noch die Zeit hinzu, die sich annäherungsweise für Zoroaster ergeben hat, so stand es wahrscheinlich so, dass im Mittelpunkt des Ostens, in der Hauptstadt, diese Forderung der erblühenden Bildung schon verwirklicht war, wie wir ja auch für die Entstehung des Ormuzdgläubens einen ziemlich hohen Grad von geistiger Bildung in Anspruch nehmen mussten, während dagegen auf dem Land in dieser Beziehung noch viel zu wünschen übrig war. Daraus müssen wir schließen, dass die zoroastriische Religion im Osten in die Gestaltung der socialen Verhältnisse wirksam eingriff, dass sie daher auch dort in ihrem ganzen Umfang durchgeführt wurde, wie wir dies z. B. von der Vorschrift über das Begraben bestimmt wissen. Für alles Weitere aber fehlen uns die Nachrichten der Alten gänzlich, und von der Gestalt des Volkslebens im östlichen Iran haben wir gar keine Kunde.

Etwas anders verhält es sich nun aber bei dem Westen. Wann sich die zoroastriische Religion von Baktrien aus nach Medien verbreitet habe, ist schwierig auch nur zu muthmassen; über die Art vollends, wie diese Religion in Medien eingeführt worden, wie sich namentlich die magische Priesterschaft gebildet habe, lassen sich nicht einmal Vermuthungen aussprechen, so sicher auch die Thatsache selbst ist, wie eben die übereinstimmende Art der Bestattung bei den Magiern und Baktrern beweist. Wenn nun schon Herodot

die Magier einen Stamm der Meder nennt, so zeigt dies, dass man zu seiner Zeit den Priesterstand für so alt hielt, wie diesen Stamm, dass man also von einer Entstehung desselben nichts mehr wusste; dem Dejokes werden ferner von der Sage Anordnungen zugeschrieben, welche dem zoroastrischen Gesetz eigenthümlich sind, wie die, dass man vor einem Andern nicht ausspielen dürfe¹⁾; Beides weist, wenn auch natürlich keineswegs mit Sicherheit, darauf hin, dass die zoroastrische Religion nicht erst nach Dejokes nach Medien kam, keinesfalls aber viel später als Dejokes, da von diesem an die Geschichte des Mederreichs immer bekannter wird. Da sich aber auf der andern Seite für Zoroaster die Zeit zwischen dem 11. und 13. Jahrhundert ergab, und, wie wir annehmen mussten, die medische Bildung etwa mit der assyrischen Eroberung ihren Anfang nahm, ein gewisser Grad von Bildung aber auch für die zoroastrische Religion vorausgesetzt werden muss, so wird man, die geschichtlichen Verhältnisse im Allgemeinen betrachtet, die Einführung des Ormazdgläubens in Medien nicht zu hoch, schwerlich weit über Dejokes' Zeit hinaufsetzen dürfen. Dass die Anschauungen, die Sitten und Gebräuche, damit auch die socialen und bürgerlichen Verhältnisse wenigstens in ihren Hauptzügen schon eine bestimmte Gestalt gewonnen hatten, als der Ormazdglaube nach Medien kam, lässt sich somit als wahrscheinlich annehmen, auch die einheimische Sitte des Begrabens weist darauf hin, wie denn überhaupt die medische Kultur wohl älter sein dürfte, als man gewöhnlich annimmt. So hat wohl für Medien weniger jene unmittelbare Art der Einwirkung der Religion auf die Gestaltung der socialen Zustände, auf Sitten und Gebräuche Statt gefunden, als die andere, der Vergeistigung und Erhebung der schon bestehenden sittlichen Verhältnisse und Lebensformen, wie dies z. B. beim Königthum deutlich hervortritt. Doch ist auch hierfür ein weiterer Nachweis nicht möglich, da sich die Nachrichten der Alten über den Kulturzustand Mediens fast ganz auf Schilderungen der Pracht, Ueppigkeit und Vorurtheile des medischen Hofes beschränken.

Reicher sind unsere Quellen für die socialen Zustände der Perser, so dass wir in Beziehung auf diese auch weitere Aufschlüsse über den Zusammenhang der Religion mit der Sitte zu erwarten haben. Bei den Persern stellt sich nun das Verhältniss der Religion zu der schon vorhandenen Bildung ohne Zweifel etwas anders als bei den Medern. Wir haben oben gesehen, dass die Perser hinter der medischen Bildung um eine ziemliche Zeit zurückgeblieben sind, und die alte patriarchalische Lebensweise der alten Arier länger beibehalten haben. Es fragt sich nun auch hier, wann wohl die zoroastrische Religion sich in Persien Eingang verschafft hat? Trotzdem dass die Perser der feineren medischen Bildung nicht folgten, waren nach den einstimmigen Berichten der Alten ihre

1) Herod. I, 99 etc. Diodor II, 8, 343.

Sitten doch den medischen ganz ähnlich; es fand also ein enger Zusammenhang und wohl auch ein lebhafter Verkehr zwischen den beiden Stämmen Statt. Wenn also die Meder die zoroastrische Religion nicht lange vor Dejokes angenommen haben, so ist wahrscheinlich, dass sich dieselbe nicht gar zu lange nachher auch zu den Persern verbreitete. Dass die Perser dieselbe nur durch Vermittlung der Meder erhielten, beweist der Umstand, dass sie keine eigene Priesterschaft hatten, sondern die medische später annahmen. Wann das Letztere geschah, gibt Xenophon wahrscheinlich richtig an. Er theilt nämlich mit, dass Kyros am Schluss seiner Regierungszeit die Magier auch zu Priestern der Perser eingesetzt habe, und dass seither sich die persischen Könige in ihrer Götterverehrung nach den Vorschriften der Magier richteten¹⁾. Damit ist aber keineswegs gesagt, dass mit der Priesterschaft auch erst die zoroastrische Religion nach Persien kam; diese konnte vielmehr recht wohl ohne jene da sein, und dass dies wirklich der Fall war, darauf weist nicht bloß der noch sehr einfache Höhenkult bei Herodot hin, bei welchem die Bethätigung des Laien noch viel mehr hervortrat als später; sondern auch die Angabe des Strabo²⁾, dass Kyros vor Annahme dieses Namens Auradatos d. h. Ahuradata „von dem Herrn gegeben“³⁾ geheissen habe. Auch in den Inschriften des Darius kommt Auramazda schon ganz gewöhnlich als der höchste Gott vor. So wird man annehmen müssen, dass die Ormuzdreligion zwar erst durch die Meder und nachdem sie sich bei den Medern verbreitet gehabt, bei den Persern Eingang gefunden habe, aber vor dem Eintreten der Perser in die Weltgeschichte, also auch vor der Annahme der höheren medischen Bildung. Darf man sich nun wirklich die Entwicklung dieser beiden Stämme in dem genannten Verhältnisse denken, so waren zu der Zeit, als die Perser den Ormuzdglanben annahmen, die socialen Verhältnisse im persischen Stamm noch nicht so entwickelt, wie dies bei den Medern, als dieser Glaube zu ihnen kam, der Fall gewesen sein wird. Hier liegt nun der Gedanke nahe, dass der zoroastrischen Religion, eben weil sie die Zustände des persischen Stammes noch nicht so fest gestaltet angetroffen hat, eine bedeutendere und nachhaltigere Wirkksamkeit auf die Entwicklung und Ausbildung der socialen Verhältnisse, also auch auf die innere Bildung und Denkweise des persischen Stammes eröffnet gewesen sei. Dass der persische Stamm von der Natur reicher begabt gewesen sei, als die übrigen iranischen, namentlich als der medische, muss man allerdings zugestehen. Aber aus der natürlichen Anlage eines Volkes erklärt sich seine

1) *Cyrop.* VIII, 1, 23 die Stelle kann nur so gefasst werden, nicht, wie die Worte zu lauten scheinen, von der Einsetzung der magischen Priesterschaft überhaupt, da diese nach Xenophons eigenen Angaben selbst schon längst die gottesdienstlichen Handlungen versieht vor dieser Einsetzung. — 2) Strabo XV A p. 1063. — 3) vgl. Daucher II S. 324.

geschichtliche Erscheinung nicht unmittelbar und direkt; sie ist vielmehr nur das gemeinsame Produkt seiner Natur und der bestimmten, von Aussen herantretenden geschichtlichen Verhältnisse. Solche müssen aber wesentlich dazu beigetragen haben, dass gerade dieser Stamm aus den Charakter des iranischen Volks in seiner edelsten Gestalt und in seinem glänzendsten Licht zeigt. Wenn aber jene Annahme richtig wäre, so wäre diese merkwürdige Erscheinung auf ein Mal erklärt. Und dies ist keine blose Hypothese. Der persische Stamm ist jedenfalls derjenige, welcher den Geist des Ormuzdgläubens am Reinsten in sich aufgenommen und ihm in der Wirklichkeit, in den sittlichen Formen des Lebens den getreuesten Ausdruck gegeben hat. Den Baktrern gegenüber könnte die Wahrheit dieser Behauptung allerdings zweifelhaft erscheinen, da bei ihnen die zoroastrische Religion entsprungen ist und wohl auch die äusseren Bestimmungen des Religionsgesetzes am Vollständigsten durchgeführt waren. Aber die Durchführung der äusseren Formen ist noch nicht die Darstellung des geistigen Inhalts des Ormuzdgläubens; und wenn auch die Baktrier eine eigene Bildung gehabt haben, so ist diese theils der medisch-persischen gegenüber nicht hoch anzuschlagen, theils kommt es hier auf die Vollkommenheit der äusseren Bildung, wenn nur ein gewisser Grad einer solchen vorhanden ist, viel weniger an, als auf die innere Bildung des Geistes. Das Gleiche gilt auch den Modern gegenüber. Weder Meder noch Baktrier haben jene edlen Züge des Charakters aufzuweisen, welche bei den Persern hervortreten: der Sinn für alles Hohe und Grasse, namentlich für Freiheit, der äussere Anstand im ganzen Auftreten, die Besonnenheit und Mässigkeit, im Verkehr mit Andern aber die strengste Beobachtung der Pflicht der Wahrhaftigkeit. Wenn wir diese Züge zum Theil auch bei jenen beiden andern Stämmen, ausserdem noch bei den übrigen Iranern, namentlich den Sagilianern, finden, so spricht dies nicht gegen jene Annahme, sondern im Gegentheil für sie: es waren die Züge des iranischen Volkscharakters überhaupt, sie waren nicht der ausschliessliche Besitz der Perser, sondern das gemeinsame Eigenthum aller iranischen Stämme; aber die Perser haben diese Züge am Glänzendsten entwickelt, bei ihnen haben sie eine bestimmte und feste Gestalt in den Formen des Lebens gewonnen. Wenn nun aber, wie sich leicht nachweisen lässt, der persische Charakter und das persische Leben nicht nur den einzelnen Bestimmungen des zoroastrischen Gesetzes, sondern, worauf es viel mehr ankommt, dem ganzen Geist des Ormuzdgläubens auffallend entsprechen, was liegt näher, denn das Letztere als die Ursache, das Erstere als die Wirkung zu betrachten? Dass aber ein so enger Causalzusammenhang möglich war, zeigen die geschichtlichen Verhältnisse, welche für das Uebergehen der Religion in das Leben bei den Persern besonders günstig waren. Doch wäre es zu viel, aus den geschichtlichen Verhältnissen Alles erklären zu wollen; sie sind nur die

unerlässlichen Bedingungen, welche auch die reichsten und schönsten Anlagen erfordern, um sich frei entfalten zu können.

Die übrigen Stämme Irans haben, wie wir gesehen, größtentheils die alte nomadische Lebensweise beibehalten, da die Beschaffenheit ihres Landes dies gebot. Wenn auch einige Ackerbau trieben, so haben wir doch von einer andern Kultur als der baktrischen und medisch-persischen keine Kunde. Ebenso wenig wissen wir, wie weit sie den Grunzdglauben angenommen, und wie weit derselbe auf ihre Gesittung Einfluss gehabt hat. Wie diese Gesittung, so wird auch der Einfluss des Glaubens auf dieselbe die Grenzen nicht überschritten haben, welche die nomadische Lebensweise von selbst steckt. Da hingegen bestimmte Zeugnisse dafür sprechen, dass Sitten, Gebräuche und Sprache aller iranischen Stämme ähnlich waren, so wird sie auch ein gemeinsames Band des Glaubens zusammengehalten haben. Da sich aber die ungebildeteren Stämme theils der medisch-persischen, theils der baktrischen Kultur angeschlossen haben, und wir von der letzteren so gut wie Nichts wissen, so wird sich die Darstellung der iranischen Sitten so ziemlich ganz auf die persische beschränken, und nur selten wird es uns vergönnen sein, einen Blick auf die andern Stämme zu werfen.

I. Die Formen des sittlichen Lebens.

1. Die Lebensweise der Perser.

Die Theilung des iranischen Volks in Nomadenstämme und solche, welche Träger der iranischen Bildung wurden, wiederholt sich innerhalb des persischen Stammes selbst wieder, indem nur ein verhältnismässig geringer Theil es war, welcher den persischen Namen so hoch berühmt gemacht hat. Diesen Unterschied unter den Persern selbst gibt Herodot ausdrücklich an: „Die Perser zerfallen in mehrere Stämme, diejenigen, von welchen alle andern Perser abhängen, sind die Pasargaden, Maraphier und Maspien. Von diesen sind die Pasargaden die ersten, zu ihnen gehört auch das Geschlecht der Achämeniden, aus welchem die persischen Könige stammen. Die andern Perser aber sind folgende: die Panthiader, Derusianer, Germanier. Diese alle treiben Ackerbau; die andern dagegen sind Nomaden, nämlich die Daer, Marder, Dropiker und Sagartier“¹⁾. Der vornehmste persische Stamm war also der der Pasargaden, dieser bildete den Hof des Perserkönigs, ihm gehörten in der Regel die Grossen und Beamten der Perser an, so dass man sagen kann: Alles, was die Geschichte Grosses und Glänzendes vom Perservolk berichtet, ist nur von diesem herrschenden Stamm zu verstehen. Da aber der persische Hof ganz in die Bil-

1) Herod. I, 125.

dung und das Ceremoniell des früheren medischen Hofes eintrat und sich beinahe immer ausserhalb Persiens, in Egbatana, Babylon oder Susa aufhielt, die zurückgebliebenen Perser dagegen ihre frühere Lebensweise beibehielten¹⁾, so muss man bei allen Nachrichten über die äusseren Sitten der Perser, welche von der Zeit nach dieser Trennung sprechen, darauf sehen, welcher Theil gemeint sei, der Hof oder das in Persien gebliebene Volk, wie auch schon die Alten hierauf geachtet haben²⁾. Nur durch diese Unterscheidung von Zeit und Personen ist es möglich, die verschiedenen, zum Theil widersprechenden Angaben sich zu recht zu legen.

Den engen Zusammenhang zwischen der Natur des persischen Lands und der Lebensweise der Perser haben schon die Alten häufig bemerkt. Das Land war grösstentheils rauhes Bergland, welches keinen Wein und keine Feigen und sonst nichts Gutes darbot, so dass die Perser, ehe sie die Lyder unterwarfen, keinem Genuss und nichts Gutes hatten³⁾. Xenophon sagt von den Persern seiner Zeit, dass die in ihrem Heimatland wohnenden geringe Kleider und eine einfache Lebensweise haben⁴⁾, weshalb sie sich durch Standhaftigkeit und Ausdauer gegen Hunger, Durst und Austreibung jeder Art auszeichneten⁵⁾; also das gerade Gegenheil von der Weichlichkeit und Pracht, welche am persischen Hof herrschte. Ihre Kleidung war gering⁶⁾, nach Herodot von Leder⁷⁾. Mit der dürftigen Beschaffenheit des persischen Landes, zugleich aber gewiss auch mit der ängstlichen Sorgfalt für Reinlichkeit hängt die von den älteren Schriftstellern so sehr gerühmte Mässigkeit der Perser zusammen⁸⁾, namentlich ihre Enthaltensamkeit im Essen. Nach Herodot genossen sie wenig Mehl-(Haupt-)speisen, aber vielerlei Zukost (oder Nachtsch), welche aber nicht auf ein Mal, sondern nach einander aufgetragen wurden⁹⁾. Xenophon gibt als ihre gewöhnliche Speise Fleisch und Brod an¹⁰⁾. Die Mässigkeit im Essen wurde auch am persischen Hof eingehalten, nur legte man hier auf die Mannigfaltigkeit der Gerichte¹¹⁾ und die Pracht des Geräthes grossen Werth. Von Heraklides, welcher in der letzten Zeit des Perserreichs lebte, ist uns eine gewiss richtige Bemerkung hierüber aufbehalten, „das Mahl des Königs, sagt er, wird Einem, der nur davon hört, öpzig erscheinen, bei genauerer Betrachtung aber zeigt es sich als frugal und sparsam angeordnet, und dies gilt ebenso von den andern Persern, die zu gebieten haben¹²⁾.“ Diese bei der sonstigen Pracht und Weichlichkeit des

1) Cyrop. VII, 5, 67 vfr. Herod. IX, 122. — 2) Cyrop. VIII, 8 — 3) Herod. I, 71 vfr. Arrian V, 4, 5. — 4) Cyrop. IV, 5, 45; VII, 5, 67; Herod. IX, 122. — 5) Cyrop. I, 5, 12. — 6) Cyrop. I, 3, 2. — 7) Herod. I, 71. — 8) Cyrop. I, 2, 16. Xenophon bemerkt dies ausdrücklich noch für seine Zeit; Strabo XV p. 1068. — 9) Herod. I, 133. — 10) Cyrop. I, 3, 4; Strabo XV p. 1066. — 11) Strabo XV, p. 1067. — 12) Heraklides Cumanae fragm. 2 bei Müller. Die entgegen gesetzte Behauptung Xenophons Cyrop. VIII, 8, welche der obigen I, 2, 16 widerspricht, dass die früheren

persischen Hofe gewiss sehr anzuerkennende Tugend treffen wir noch in der Sasanidenzeit. Ein üppiges Mahl vermeiden sie, sagt Ammian von den Persern seiner Zeit; mit Ausnahme der königlichen Mahlzeit sei bei ihnen keine Stunde für ein Vornahl (prandium) bestimmt, sondern Jedem sei sein Magen seine Uhr, und wenn dieser mahne, esse man das nächste Beste, und Niemand nehme, wenn er satt sei, noch überflüssig Speisen zu sich¹⁾. Anders dagegen scheinen sie es mit dem Trinken gehalten zu haben, wenigstens am Hof, während in Persien selbst gressentheils kein Wein wuchs. Herodot sagt zwar „dem Wein sind sie sehr ergeben“, aber aus mancherlei Nachrichten, z. B. einer Aensserung des jüngern Kyros und der ganz gleich lautenden Grabschrift des Darius I., welche beide eine Ehre darin setzen, viel Wein ertragen zu können²⁾, aus der ausdrücklichen Versicherung, dass sich der König nur am Mithrafest berausche, wie endlich aus der Bemerkung, dass das alte Gesetz der Perser die Trunkenheit bestrafe, scheint man schliessen zu dürfen, dass man zwar viel getrunken, aber die Trunkenheit, wenigstens in der früheren Zeit, gemieden hat; und wenn sie auch später am Hof einriss³⁾, so versichert uns dagegen Ammian, dass die Perser seiner Zeit Trunksucht „wie die Pest“ meiden⁴⁾. Strabo sagt von den Persern seiner Zeit ganz allgemein „ihre meisten Sitten sind mässig“⁵⁾.

Von der Einfachheit der Perser, welche sich nur in wenigen Stücken auf den persischen Hof erstreckt, bietet nun aber die von den Modern überkommene berühmte Pracht und Weichlichkeit eben dieses Hofes das gerade Gegentheil dar: die Griechen, welchen das Hofleben einer Monarchie etwas Merkwürdiges war, werden nicht müde, uns den Aufwand desselben zu schildern, wobei es ihnen jedoch auch meistens ersichtlich darum zu thun ist, die Schattenseite davon hervorzukehren. Sie erzählen von der Weichlichkeit und überladenen Pracht des Anzugs, vom Luxus des königlichen Mahls, zu welchem die ausgesuchtesten Speisen aus den entferntesten Theilen des Reichs herbeigeführt werden mussten und dessen Genuss noch durch Spiel und Tanz erhöht wurde, von der ungeheuren Menge der Bedienten und Hoffeute, von der Kostbarkeit der Geräthe und der reichen Einrichtung des ganzen Königspalastes⁶⁾. Bei der stiltlichen Würdigung dieses ungeheuren Luxus

Perser nur ein Mal, die jetzigen den ganzen Tag essen, erklärt sich wohl oben aus der Menge der vorgetragenen Spielen. Uebrigens ist die Authentie dieses Kap., welches die Perser auf jede Weise heruntersetzt, schon stark beweist worden, so Schütz De Cyropastiae epilog. Xenophontii abjudicando Halle 1806.

1) Ammian XXIII, 6. — 2) Plat. Artax. 6; Athenaeus X, 45 p. 91. — 3) Maximus Tyrinus dissert. XXVIII, 4. — 4) Heraklides Cum. fragm. 2. — 5) Strabo XV p. 1068 τὰ πλεονεκτήματα αὐτῶν ἀντιθέτως τὰ πλεονεκτήματα. — 6) Hierfür wären natürlich unzählige Stellen anzuführen. Einige aus den Hauptschriftstellern sind: Herod. I, 135; VII, 83; Cyrop. VIII, 1, 40; 3, 9 ff.; 8, 16 ff.; Plato Alcib. I p. 122 C; Ctes. fragm. Pers. 10. 11; Curtius VI, 8;

werden wir uns aber auf einen etwas anderen Standpunkt stellen müssen, als die Alten, welche darin nur eine alles Mass überschreitende Ueppigkeit erblickten. Ein prächtiges Hofleben ist die notwendige Folge eines despotischen Staats, in welchem sich um den König natürlich alles Grosse und Glänzende sammelt; nimmt man den natürlichen Hang der Perser zu dem Grossartigen und Majestätischen, insbesondere aber die übertriebenen Vorstellungen von der Hohlheit und Würde des Königthums hinzu, so ist leicht erklärlich, wie dieser Glanz des medischen und persischen Hofes sich nicht nur ganz von selbst bildete, sondern wie König und Volk ganz bewusst einen grossen Werth darauf legten. Auch den Griechen ist dies nicht entgangen. Xenophon sagt einmal, er glaube an Kyros bemerken zu müssen, dass er der Ansicht war, man müsse die Unterthanen durch einen gewissen Zauber blenden, und deshalb habe er mit den Grossen des Reichs die medische Hofsitte angenommen¹⁾. Mit ebenso viel Recht aber bringt ein Schriftsteller aus Alexanders Zeit, Heraklides von Pontus, die Prachtliebe der Perser mit ihrem auf das Hohe und Edle gerichteten Sinn in Verbindung: „alle, welche den Genuss hochschätzen, sagt er, und ein prunkvolles Leben führen, sind hochherzig und von edler Gesinnung, wie die Perser und Meder. Denn sie schätzen vor allen Andern den Genuss, während sie dabei die mündlichsten und hochherzigsten der Barbaren sind“²⁾. — Diese Züge des persischen Lebens lassen den Einfluss der zoroastrischen Religion nicht verkennen; die Prachtliebe nicht weniger, als die Einfachheit und Mässigkeit finden ihre Anknüpfungspunkte in den Geboten und in dem Geist der Ormazdreligion. Diese ist eine Folge des Gebots, sich rein zu halten von Allem, was Leib und Seele bedeckt, während jene darauf hinweist, wie der Glanz und die Erhabenheit der Lichtreligion den Perser antrieb, auch auf das Grosse und Prachtige auf Erden seinen Sinn zu richten.

2. Die Erziehung.

Die merkwürdigste und schönste Form, durch welche sich der sittliche Geist des Perservolks im Leben verwirklichte, ist die bekannte persische Erziehung, welche schon frühe in die Seele des jungen Persers die Gesinnung pflanzte, die den Mann bei allen seinen Handlungen leiten sollte, und die den Leib vorbereitete und stählte, damit er einst als tüchtiger Bürger mit der That seinem Vaterlande dienen könnte. Diese Erziehung, welche schon zur Zeit der Mederherrschaft am Hof des persischen Stammfürsten zu Pasargada bestanden hat und von den Persern auch zur Zeit ihrer

Strabo XV p. 1067. Ausführliche Schilderungen finden sich bei Dione figm. lib. 16. 18, namentlich bei Heraklides Cuman, figm. 1 und 2 bei Müller.

1) Cyrop. VIII, 1, 40 ff. — 2) Heraklides Ponticus bei Müller.

Herrschaft beibehalten wurde, steht im Orient ganz einzig da und sei auch den Griechen so auf, dass sie schon seit Herodot¹⁾ in Griechenland bekannt war. Dieser berichtet, die Perser lehrten ihre Söhne vom fünften Jahre an bis zum zwanzigsten²⁾ nur drei Dinge: Reiten, Bogenschiessen und die Wahrheit reden. Vor dem fünften Jahre komme der Knabe dem Vater nicht zu Gesicht, sondern halte sich bei den Weibern auf, und zwar, wie Herodot meint, damit sein etwa eintretender Tod in dieser Zeit dem Vater keine Betrübnisse mache. Eine sehr ausführliche Schilderung dieser Erziehung gibt Xenophon in seiner *Cyropädie*. Die Glaubwürdigkeit dieser Schilderung ist schon vielfach in Zweifel gezogen worden, und zwar hauptsächlich von der allerdings richtigen Bemerkung aus, dass bei der Verschiedenheit der Bildung und der grossen Zahl der persischen Stämme diese Einrichtung gewiss nicht im ganzen persischen Volk durchgeführt werden konnte. So ist es aber auch bei Xenophon gar nicht gemeint, sondern er selbst beschränkt sie, wie aus seiner eigenen Beschreibung hervorgeht, auf die Knaben der persischen Grossen. Wenn er sagt, dass der Ort dieser Erziehung ein freier Platz sei vor dem Königspalast und den obrigkeitlichen Gebäuden, so ist ja dies nur die Hauptstadt Pasargadä. Dahin müssen, sagt er, die jungen Perser, welche ihren Knaben jene Erziehung angedeihen lassen wollen, dieselben schicken, und obgleich kein Perser durch das Gesetz hiervon ausgeschlossen sei, so könnten dies doch nur die Reichen³⁾. Da nun Pasargadä zugleich die Stadt des Stammes der Pasargaden ist, und Xenophon ausdrücklich sagt, dass nur die also Erzogenen zu Ehrenstellen gelangen können, so kann kein Zweifel mehr sein, dass nach Xenophons eigener Meinung die von ihm beschriebene Erziehung zunächst nur dem Stamm angehörte, welcher früher das Hoflager des Stammesfürsten, später den Hof des ganzen Reichs ausmachte. In einer andern Schrift, der *Anabasis*, sagt Xenophon dies ausdrücklich, „dass alle Knaben der vornehmen Perser an der Pforte des Königs erzogen würden“⁴⁾. Die von ihm beschriebene Einrichtung ist der Hauptsache nach folgende⁵⁾. Auf einem freien Platz vor dem Königspalast versammeln sich täglich alle Knaben, Jünglinge und Männer nach den vier Altersklassen auf vier abgeordneten Rängen; die Classen stehen unter besonderen Vorstehern, welche für die jüngeren Classen allemal aus den älteren genommen sind. Die Knaben, welche in den Unterricht gehen, lernen fortwährend Gerechtigkeit, wie die Knaben sonst Lesen und Schreiben lernen, und zwar so, dass die Vorsteher über ungerechte Handlungen und Streitfälle Recht sprechen und sie bestrafen, besonders wegen Verläumdung und Undank. Ausserdem müssen sie sich im Gehör-

1) Herod. 1, 136. — 2) Nach Herod. 1, 223 beginnt die Waffenfähigkeit erst nach zurückgelegtem 20. Jahr. — 3) *Cyrop.* 1, 2, 16. — 4) *Anabasis* 1, 9, 3. — 5) *Cyrop.* 1, 2.

sam üben, besonders aber auch in der Mässigkeit im Essen und Trinken, im Bogenschiessen und Speerwerfen. Dies bis zum 16. oder 17. Jahr, dann treten sie in die Classe der Jünglinge über, in welcher man etwa 10 Jahre bleibt. Die Jünglinge setzen die Uebungen der Knaben fort, ihre Hauptbeschäftigung ist aber die, der Regierung zu verschiedenen Geschäften zu dienen, zum Bewachen und Aufspüren von Verbrechern, zum Festnehmen von Räubern u. dgl. Daneben begleiten sie den König auf die Jagd, welche bei ihnen als eine Vorübung für den Krieg gilt, und wobei es natürlich an Abhärtung jeder Art nicht fehlt. Die Classe der Männer, welche 25 Jahr in Anspruch nimmt, bildet im Krieg die Schwerebewaffneten, im Frieden besorgen diese die Staatsämter, welche nur mit Männern besetzt werden, welche diese Erziehung durchgemacht haben. Die Greise, aus welchen die vierte Classe besteht, ziehen nicht mehr ins Feld, werden aber auch noch für den Staatsdienst, namentlich als Richter verwendet. — Ob das Einzelne gerade so geordnet gewesen sei, wie Xenophon berichtet, lässt sich freilich nicht mit Sicherheit sagen. Sicher ist aber, dass die Grundzüge dieser Schilderung ganz mit der persischen Denkweise übereinstimmen, und die Hauptsache davon, die Grundsätze, nach welchen diese Erziehung sich richtete, und die verschiedene Art, wie sie auf die verschiedenen Altersklassen angewandt wurde, ist auch durch die andern Schriftsteller so gut bezeugt, dass im Vergleich mit dem, was geschichtlich feststeht, dasjenige, was etwa auf Rechnung der idealisirenden Beschreibung Xenophons zu setzen ist, nur untergeordnete Bedeutung hat und ohne Nachtheil fallen kann. Der nächste nach Xenophon, welcher von der persischen Erziehung spricht, ist Nikolaus Damascenus. „Kyros, berichtet er, war in der Philosophie der Magier erfahren, in welcher er erzogen wurde, er wurde in Gerechtigkeit und Wahrheit unterrichtet und in gewissen vaterländischen Gebräuchen, welche für die Vornehmen der Perser bestehen“ ¹⁾. Auch Strabo bringt darüber noch manches nicht blos Eigenthümliche, sondern auch ächt Persische bei, so dass er jedenfalls noch andere Quellen als den Herodot und Xenophon benützt haben muss. Er lässt die Erziehung vom 5. bis 24. Lebensjahr gehen und gibt als Gegenstand des Unterrichts Bogenschiessen, Speerwerfen, Reiten und Wahrhaftigkeit an; auch sagt er, dass ihre Lehrer beim Unterricht auch die Mythendichtung mit dem Nützlichen verbinden und ihnen die Thaten der Götter und der grössten Männer vortragen. Sie treiben ferner auch nach ihm körperliche Uebungen aller Art und suchen ihren Leib durch Abhärtung und Mässigkeit zu stählen. Sehr bemerkenswerth ist, dass sie nach Strabo das Viehhüten lernen und des Abends nach vollbrachter Arbeit sich in der Baumzucht, im Wurzelabschneiden und im Verfertigen von Jagdnetzen üben ²⁾. Besondere Sorgfalt wurde

1) Nicolaus Damascenus fragm. 67. — 2) Strabo XV p. 1066.

aber natürlich auf die Erziehung des Erbprinzen verwandt, welche uns Plato schildert. „Nach seiner Geburt wird er nicht einer Amme, sondern Eumchen anvertraut, welche die ganze Pflege für ihn übernehmen, namentlich aber dafür zu sorgen haben, dass er einen schönen Wuchs bekommt. Mit dem siebenten Jahr lernt er Reiten und Jagen, mit dem vierzehnten kommt er unter die Aufsicht der königlichen Pädagogen, vier auserwählter Perser, von welchen ihn der Weiseste in der Magie des ormuzdischen Zoroaster unterrichtet, daneben auch in den Königsgesetzen; der Gerechteste ihn lehrt, das ganze Leben lang die Wahrheit zu sprechen, der Besonnenste die Freiheit von Begierden, der Mannhafteste Muth und Tapferkeit“ ¹⁾.

Den Werth der geschilderten Einrichtung hat man schon zu hoch, aber auch schon zu niedrig angeschlagen. Xenophons Beschreibung darf man keineswegs für baaire Münze nehmen. Er knüpft an die geschichtlichen Zustände, die er in Persien traf, nur an, um auf dieser Grundlage mit Hülfe der Ideen über die beste Verfassung und Erziehung, die damals in Griechenland Gegenstand philosophischer Untersuchungen waren, ein Musterbild für die Griechen aufzustellen. Die persische Erziehung hatte viel reellere, praktischere Zwecke; sie sollte eine Schule sein zur Ausbildung tüchtiger Beamten und Feldherren, und wurde deshalb unter den Augen und im Dienste der Regierung ausgeführt, was ja schon daraus deutlich ist, dass nach Xenophon die Jünglinge zu politischen Geschäften gebraucht wurden. Dies gibt aber kein Recht, sie zu einer Anstalt des Despotismus zu machen, in welcher nur Männer erzogen werden sollten, die dem König einst mit blinder Ergebung in seinen Willen und geschickter Ausführung seiner Machtsprüche dienen sollten. Denn es ist wohl zu beachten, dass diese Schule, wenn sie auch später in diesem Sinn ausartete, doch ihrem Ursprung nach höhere und gemeinnütziger Zwecke hatte, worauf auch der Umstand hinweist, dass Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit ein Hauptgegenstand der Erziehung war; was hätten aber diese in einer blossen Anstalt des Despotismus zu schaffen? Es ist vielmehr eine echt persische Einrichtung, die nach den deutlichen, geschichtliche Bedeutung beanspruchenden Angaben des Xenophon schon in Pasargadä am Hof des persischen Stammfürsten blühte, ein Eigenthum des persischen Adels, welches die Pasargaden an den im Uebrigen ganz medisch eingerichteten Hof mitnahmen. Und auch hier noch war diese Erziehung gewiss vom günstigsten Einfluss. Einmal dürfen wir in ihr ein Mittel sehen, welches den persischen Stammescharakter noch lange vor den nachtheiligen Einflüssen der medischen Bildung bewahren konnte. Aber auch über den persischen Hof ist wohl ihre Wirksamkeit hinausgegangen. Der glänzende Hof des Perserkönigs war der Punkt, von welchem

1) Plato, Alcibiad. Prim. p. 121 D.

aus sich wie von einem hellleuchtenden Gestirn die Strahlen nach allen Seiten über das ganze Reich ausbreiteten; die Sitte und Bildung des Hofes war für das übrige Reich massgebend, und man kann sich kaum denken, wie die persische Hoferziehung so entwickelt sein konnte, ohne dass nicht auch sonst dieser Vorgang zu einer Lebenseinrichtung der Jugend in ähnlicher Weise die Anregung gegeben hätte. Von den Satrapen, welche ihren Hof ganz nach dem Muster des königlichen einrichteten, wissen wir sogar, dass sie auch die „Erziehung an der Pforte“ hatten¹⁾. Die Bedeutung und der Werth dieser Erziehung tritt aber darin am Hellsten ans Licht, dass gerade zu den Eigenschaften, durch welche das persische Volk sich den Namen eines edlen Volks mit Recht verdient hat, der Grossherzigkeit, Wahrheitsliebe, Gerechtigkeit und Mäandlichkeit, hier der Keim gelegt wurde, und dass aus dieser Aussaat eine herrliche Frucht erwachsen ist, hat die Geschichte hinlänglich gezeigt. Kein anderer Stamm Iraus hat etwas Ähnliches aufzuweisen, und Plato hebt den Unterschied der persischen und medischen Erziehung sehr stark hervor; bei den Medern, sagt er, werden die Knaben den Weibern und Eunuchen anvertraut, bei den Persern freien Männern²⁾. Ebenso sehr, wie die edle Gesinnung, welche die Grundlage dieser Erziehung bildet, erfüllt uns aber der hohe Verstand mit Bewunderung, mit welchem Alles darin angeordnet ist. Solche Anordnungen waren nur möglich bei einer richtigen und klaren Einsicht in Dasjenige, was nicht blos die eigene sittliche Natur des Menschen, sondern auch alle seine sittlichen Verhältnisse, namentlich die Pflichten gegen den Nächsten und das Vaterland ihm auferlegen, und in die Mittel, mit denen er zu Erfüllung jener Pflichten alle Kräfte des Leibes und der Seele tüchtig machen könne. Diese Einsicht in das sittliche Leben war auch hier offenbar geleitet von dem religiösen Glauben, zu welchem sich die Perser bekannten, und der die Entwicklung des sittlichen Lebens gerade durch Erweckung und Pflege der Tugenden anstrebt, welche eben jene Erziehung zu einer bleibenden, wesentlichen Beschaffenheit des Einzelnen zu machen sich bemühte.

3. Die Familie.

Wenn der Jüngling zum Mann geworden ist, was nach Herodot mit Zurücklegung des zwanzigsten Jahrs geschieht, nach Andern etwas später, tritt er in die Ehe ein, um eine eigene Familie zu gründen, wozu er aber, wie es nach Xenophon scheint³⁾, der Erlaubniss der Eltern bedurfte. Die Schliessung der Ehe scheint nach Strabo eine religiöse Handlung gewesen zu sein, wenigstens war sie von einer symbolischen Ceremonie begleitet. Die Hoch-

1) *Cyrop.* VIII, 6, 19; VIII, 1, 6. — 2) *Plato Leg.* III p. 695 A. — 3) *Cyrop.* VIII, 5, 20.

zeiten, sagt er, werden am Anfang der Frühlingstagundnachtgleiche geschlossen; der Mann tritt in das Brautgemach ein, nachdem er vorher einen Apfel oder Mark von einem Kameel gegessen habe, sonst aber Nichts an diesem Tag¹⁾. Nach Herodot war die Polygamie allgemein: „ein Jeder von ihnen heirathet viele rechtmässige Frauen und erwirbt sich noch viel mehr Knechtweiber“²⁾. Dies spricht ihm Strabo nach, bezweigt aber auch sonst das Gleiche für die Bergstämme der Meder, welche alle diese Sitten hätten, so dass sogar nicht erlaubt sei, weniger als fünf Weiber zu haben. Wenn das Letztere schon eine Uebertreibung scheint, so muss vollends das dafür angesehen werden, was er hinzusetzt, dass auch die Weiber eine Ehre darin setzen sollen, viele, wenigstens fünf, Männer zu haben³⁾. Die Vielweiberei scheint sich später vollends sehr gesteigert zu haben; Ammian in seiner Beschreibung der Perser seiner Zeit sagt, die Meisten seien übermässig der Geschlechtsliebe ergeben und begnügen sich kaum mit einer Menge Knechtweiber; jeder gehe seinem Vermögen nach mehr oder weniger Ehen ein; daher zersplittere sich bei ihnen in Folge der verschiedenen Gemüths die wahre Liebe und werde empfindungslos⁴⁾. Das Gleiche besagt noch Agathias: obgleich es bei ihnen erlaubt sei, unzählige Weiber zu heirathen, so enthielten sie sich doch des Ehebruchs nicht⁵⁾.

Um die sittliche Bedeutung der persischen Ehe zu würdigen, wäre es gewiss verfehlt, über dieselbe vom philosophischen oder allgemein menschlichen Standpunkt aus sogleich abzuurtheilen. Vielmehr muss man sich in die Anschauungen der Perser von der Ehe und deren Bedeutung hineinversetzen. Der Perser steht hierin wie alle Orientalen nicht auf dem Standpunkt, welchem die Ehe ein rein sittliches Verhältniss ist, in dem der Mann in der vollkommenen Hingebung an ein ihm gleichstehendes Individuum des andern Geschlechts seine Ergänzung sucht und eben damit die über das Individuelle hinausgehende Pflicht an die Gattung erfüllt, sondern er fasst die Ehe rein natürlich hlos vom letzteren Gesichtspunkte auf als Geschlechtsgemeinschaft zum Zweck der Fortpflanzung. Diese Auffassung führt bei der ungleichen Zeugungsfähigkeit der beiden Geschlechter von selbst auf die Polygamie, in welcher jener Zweck am Besten erreicht wird. Schon Herodot bemerkt, dass die Perser den Grundsatz hätten, dass nach dem Verdienst der Tapferkeit im Krieg das nächstgrosse eine zahlreiche Nachkommenschaft sei, und dass der König dem, welcher die meisten Kinder habe, jährlich Geschenke schicke⁶⁾. Daher ist die Ehe nicht hlos ein Verdienst, sondern sogar eine Pflicht, zunächst gegen den Staat. In den Akten der persischen Märtyrer werden die Christen ange-

1) Strabo XV p. 1066. — 2) Herod. I, 135. — 3) Strabo XI p. 798. — 4) Ammianus Marcell. XXIII, 6. — 5) Agathias II, 30. — 6) Herod. I, 136; vgl. Strabo XV p. 1066.

klagt, dass sie die Männer von der Gemeinschaft mit den Weibern abschliessen, damit sie nicht heirathen, Kinder erzeugen und so dem König im Krieg dienen könnten¹⁾. Ebenso war es natürlich eine Pflicht der Jungfrau, sich zu verheirathen, und desshalb waren namentlich die heiligen christlichen Jungfrauen in den persischen Christenverfolgungen ein besonderer Gegenstand des Hasses²⁾. Dies sind so ächt persische Anschauungen, dass wir diese Pflichten ohne Bedenken in die alte Perserzeit übertragen dürfen. Dieser nackte Naturalismus tritt nun aber in ein ganz anderes Licht, wenn wir sehen, wie diese Anschauungen von der Ehe in letzter Beziehung ihren Grual in den religiösen Vorstellungen haben. Eine der Hauptpflichten des Iraners ist ja die Stärkung und Vermehrung des Ormazdreichs. Zu diesem gehört natürlich auch der Mensch. Wer nun dafür besorgt ist, dass sich das Menschengeschlecht, vor Allem aber natürlich das Volk der Gläubigen vermehrt, wer durch Vergrösserung seiner Gemeinde die Beschäftigung und Arbeit jeder Art fördert, namentlich das angebaute und mit Bäumen beplante Land erweitert, der gewinnt dem ahrimanischen Reich immer mehr Boden ab und erwirbt sich um das Lichtreich ein grosses Verdienst. Wenn nun durch diese Anschauungen die Ehe, auch die polygamische, eine religiöse Weihe erhält, so darf man ihr auch vom rein sittlichen Standpunkt aus nicht alle Berechtigung absprechen. Das Verhältniss ist, namentlich wenn man die untergeordnete Stellung des Weibes, welche ein eigenthümliches Merkmal des orientalischen Lebens ist, hinzunimmt, keineswegs ein unnatürliches, wie die Polyandrie. Es ist ja nicht das Produkt einer reflektirenden Gemüthsucht, sondern ein volkstümliches, naturwüchsiges Gebilde, das bei den rauhen Nomadenhorden der westiranischen Gebirge ebenso zu finden war, als am persischen Hof. Jede natürlich gewordene Form der Gemeinschaft enthält aber nothwendig auch bis auf einen gewissen Grad einen sittlichen Inhalt. So hatte der König neben seinen vielen Weibern und Keksweibern, welche sich nach Heraklides³⁾ auf 360 belaufen, eine eigentliche Gemahlin, welche den Namen der Königin trug und hoch über allen Keksweibern stand, die vor ihr niederfallen mussten⁴⁾. Ihre Söhne waren allein zur Erbfolge berechtigt, und ihr sehr oft bemerklicher Einfluss auf die Reichsangelegenheiten beweist, dass sie zu dem Gemahl in besonders nahem Verhältniss stand. So war es gewissermassen doch eine geschlossene Familie, welche sich in ihrer Zusammengehörigkeit fühlte. Ebenso war es wohl auch bei den übrigen Persern. Die Worte des Herodot, dass jeder Perser eine grosse Menge Weiber habe, werden übrigens nur auf die Grossen zu beziehen sein. Zur Erhaltung derselben war natürlich ein bedeutendes Vermögen erforderlich, und dass sich nach diesem die Zahl der Weiber richtete,

1) Aets Martyr. S. 181 und 188. — 2) Aets Martyr. S. 124. — 3) Heraklides Cumanus fragm. I bei Müller. — 4) Dinon fragm. 17 bei Müller.

bemerkt auch Ammian an der angeführten Stelle. Eine vollkommene Durchführung der Vielweiberei wäre ja schon aus dem Grund unmöglich gewesen, weil sonst das Zahlenverhältniss des männlichen und weiblichen Geschlechts ein ganz abnormes gewesen sein müsste. Das Wahrscheinlichste ist, dass von den Persern, welche in ihrer Heimath ihre alte einfache Lebensweise beibehalten haben, und von den medischen Bergstämmen, von welchen Strabo spricht, nur die durch ihre Stellung oder ihren Reichtum hervorragenden, etwa die Häuptlinge, mehrere Weiber gehabt, die Andern dagegen sich für gewöhnlich mit einem Weib begnügt haben. Davon, was die Polygamie ursprünglich war, ist nun aber freilich wohl zu unterscheiden, wozu sie mit der Zeit am persischen Hof geführt hat. Sobald der natürliche Standpunkt, aus welchem die Polygamie hervorgeht, überschritten und dieselbe zum Mittel einer gemeinen Genussucht herabgesetzt wird, da wird die Polygamie zu einem unnatürlichen und lässlichen Verhältniss, dessen Folge nothwendig die ist, dass nun jeder Leidenschaft Thür und Thor geöffnet ist. Die Schuld hiervon trägt aber nicht das Institut selbst, sondern das Nachlassen des sittlichen Geistes bei denen, welche in der Polygamie leben; dass es bei den besten Grundsätzen und Ansichten über die Ehe zur Auflösung des ehelichen Bandes und der Familie kommen kann, zeigt die Geschichte der Römer. Diese Ausartung zeigt sich sogleich mit dem Sinken der moralischen Kraft des Perservolks, welches am Hof wenigstens angeführt mit Xerxes beginnt. Von dieser Zeit an entrollen uns die griechischen Schriftsteller ein im höchsten Grad widerliches Gemälde von dem persischen Hofleben. Einen Einblick hinein gibt schon Herodot aus der Zeit des Xerxes. Dieser begehrt zuerst seiner Schwägerin, verführt dann seine Schwiegertochter, während die unmenseliche Amestris ihre Schwägerin aufs Schmachlichste verstümmt¹⁾; wie ja jedes Laster immer ein Heer von andern im Gefolge hat. Namentlich aber finden wir bei Ktesias²⁾ ein ganzes Register von Ausbrüchen der niedrigsten Leidenschaften, wobei sich jedoch die Bemerkung aufdrängt, dass die weibliche Natur, wenn sie einmal der Leidenschaft sich hingeeben hat, einer wahrhaft bestialischen Unmenschlichkeit, Rohheit und Bosheit verfällt, während der Mann immer noch seiner selbst mächtig bleibt, besonders der Perser. Die Schandthaten der Amestris und Parysatis hat selbst Kambyzes nicht erreicht, welcher sich überdies bei Ktesias in einem milderen Lichte zeigt. Um so erfreulicher ist es, wenn uns aus eben dieser Zeit immerhin manche Beispiele von ehelicher Liebe und Treue begegnen. Masistes widersetzt sich dem Befehl seines königlichen Bruders Xerxes, dass er seine Frau entlassen solle, aufs Entschiedenste, da er sie liebe und von ihr Söhne und Töchter habe³⁾; und als Darius Nothus die

1) Herod. IX, 108—113. — 2) Ktesias Pers. 28, 42, 54, 55, 59. —

3) Herod. IX, 111.

Gemahlin seines Sohnes Artaxerxes (Mnemon) tödten wollte, hat dieser seine Mutter Parysatis unter einem Strom von Thränen, sie nicht zu tödten und nicht von ihm zu trennen ¹⁾. Für die stille Treue und Liebe am häuslichen Heerd hat die Geschichte keinen Raum, wohl aber für die Laster und Verbrechen der Grossen, und wir würden sehr Unrecht thun, diese Verhältnisse des Hofes auf das ganze Volk zu übertragen. So viel Freiheit sich aber auch die Männer in der Ehe nahmen, so wurde doch dem Verderben dadurch ein Damm entgegengesetzt, dass die Frauen äusserst streng gehalten waren. Welch grossen Werth die Männer auf die Keuschheit der Frau legten, sieht man an der Angst, mit welcher Darius Kodomanus fragt, ob seine gefangene Gemahlin ihre Ehre unversehrt bewahrt habe ²⁾. Dies veranlasst den Plutarch zu der allgemeinen Bemerkung, dass unter allen Barbaren die Perser am Meisten in der Eifersucht in Beziehung auf die Weiber heftig und streng seien; denn nicht nur die rechtmässigen Frauen, sondern auch die Kebsweiber bewachten sie aufs Strengste, so dass sie von keinem Fremden gesehen würden, sondern immer zu Haus eingeschlossen blieben, beim Ausgehen aber in ringsverschlossenen Wagen geführt würden ³⁾. Auch im eigenen Haus sollten sie nicht vor Fremden erscheinen, was Josephus für die Zeit Artaxerxes I. bezeugt ⁴⁾.

Ueber die Stellung der Familienglieder unter einander erfahren wir Weniges. Dass die Frau dem Mann vollkommen untergeordnet war, geht aus jenem ungleichen Verhältniss deutlich hervor ⁵⁾. Die Achtung der Kinder vor den Eltern muss sehr gross und dieses Verhältniss besonders heilig gewesen sein. Herodot berichtet, dass die Perser einen Eltermord für etwas ganz Unmögliches halten, und wo ein solcher vorkomme, glauben, dass das Kind nothwendig untergeschoben sein müsse ⁶⁾. Die Gewalt des Vaters über den Sohn war ganz unbeschränkt, so dass Aristoteles sagt, sie behandeln ihre Söhne wie Sklaven ⁷⁾. Sehr hohe Achtung genoss die Mutter, als die, welche dem Kind das Leben, nach persischer Anschauung das höchste Gut, geschenkt hat. Beim Eintreten der Mutter darf der Sohn nicht sitzen bleiben, erst wenn sie ihm Erlaubniss gegeben, darf er sich setzen ⁸⁾. Von Kyros wird erzählt, er habe der Tochter des Astyages die einer Mutter gebührende Ehre erwiesen ⁹⁾, und bei seinem Tod seinem Sohn geboten, der Mutter in Allem zu gehorchen ¹⁰⁾. Auch sass der König bei Tisch unter der Königin Mutter ¹¹⁾, welche immer den grössten Einfluss am Hof hatte ¹²⁾.

1) Plat. Artax. 2. — 2) Curtius IV. 42; Arrian IV. 20. — 3) Plutarch Themistocles, 26 ed. Stintzels et. Symposiac. I. — 4) Josephus, Antiq. XI. 6. 1 ed. Bekker. — 5) Ausdrücklich bezeugt diese Dione. Orig. 17: Plat. Artax. 5. — 6) Herod. I. 137. — 7) Aristoteles Ethic. Nicom. VIII. 10 ed. Zell. — 8) Curtius V. 9. 22. — 9) Ctes. Pers. 2. — 10) Ctes. Pers. 8. — 11) Plat. Artax. 5. — 12) Ctes. Pers. 10. 36. 40. 42.

Eine bei diesem strengen Verhältniss der Unterordnung um so auffallendere Sitte ist daher die Ehe zwischen Eltern und Kindern und zwischen Geschwistern, überhaupt zwischen Blutsverwandten jeder Art. Den Alten war diese Sitte sehr merkwürdig, und sie sprechen viel davon, so dass ein häufiges Vorkommen derselben, namentlich in der königlichen Familie, angenommen werden muss¹⁾. Philon sagt sogar, dass der Sohn die Mutter nach dem Tod des Vaters heirathen könne, und dass die aus dieser Ehe entsprungenen Kinder für besonders wohlgeboren galten²⁾. Aber die Berichte gehen noch weiter, indem sie die Geschlechtsgemeinschaft zwischen Blutsverwandten nicht bloss in der Ehe, sondern auch ausserhalb derselben als etwas nicht Ungewöhnliches hinstellen³⁾; Curtius erwähnt diese Sitte auch vom Osten, von Sogdiana⁴⁾; namentlich aber soll diese Sitte in der letzteren Gestalt bei den Magiern im Gebrauch gewesen sein, was schon Xanthus der Lyder angibt⁵⁾, und Strabo als einen alten Brauch bezeichnet⁶⁾. Wenn nun Herodot behauptet, dass die Ehe zwischen Familiengliedern erst durch Cambyses eingeführt worden sei, der zuerst seine Schwester geheirathet habe⁷⁾, so ist diess dagegen nach Plutarch eine althergebrachte und heilige Sitte. Parysatis redet nämlich bei ihm ihrem Sohn Artaxerxes zu, seine Tochter Atossa zu seiner rechtmässigen Gemahlin zu machen, ohne sich um die Meinungen und Gebräuche der Griechen zu bekümmern; „denn den Persern sei ihr Gesetz selbst von dem Gott als ein Richter über Gutes und Böses offenbart“⁸⁾. Mit Plutarch gegen Herodot stimmt auch eine freilich unsichere Angabe des Kleinas, dass schon Kyros Amytis die Tochter des Astyages für seine Mutter ausgegeben und geheirathet habe⁹⁾. Es würde bei dieser Angabe genügen, wenn wir annehmen dürften, dass die Perser diess von ihrem Idealhelden glaubten, und es scheint wirklich eine Version der Kyrossage zu sein. Nimmt man nun die Stelle bei Plutarch mit dem Unstand zusammen, dass es eine alte Sitte der Magier und des iranischen Ostens war, so scheint dieselbe allerdings mit dem religiösen Gesetz zusammengehungen zu haben, womit dann die sehr bestimmt lautende Angabe des Herodot so zu vereinigen wäre, dass diese Art der Ehe als ein Bestandtheil des magischen Religionsgesetzes erst unter Kambyzes bei den Persern Eingang gefunden hätte, während sie bei den Persern vorher nicht vorhanden gewesen wäre. Einer derartigen Ergänzung bedarf

1) Ctes. Pers. 2. 44; Heraklides Cum. fragm. 7 bei Müller; Eusebii Praeparat. Evang. VI p. 275 C. — 2) Philon de special. leg. p. 118 B. — 3) Ctes. Pers. 54; Plat. Artax. 26; Minucius Felix, Octav. 31; und noch Apuleius II, 23. — 4) Curtius VIII, 8. — 5) Clemens Alex., Strom. III p. 431. — 6) Strabo XV p. 1008; ausserdem Fotion bei Diog. Laert. Prooem. Sign. 6 n. Catull. Carm. XC, 3. — 7) Herod. III, 31 von Cambyses *οὐδὲναις ἐπιβίονας πότρινος ἑῶν ἀδελφῶν συζυγεῖν ἤγειρεν*. — 8) Plat. Artax. 23 cf. Theodoroti c. Graecorum orat. 9 de legibus, der diese Sitte auch auf das zoroastriische Gesetz zurückführt. — 9) Ctes. Pers. 2.

anch Herodots Angabe, da eine solche Handlung des Kambyzes, wenn sie nur aus einem willkürlichen Einfall, einer zufälligen Begierde entsprang, bei dem damals schon durch das religiöse Gesetz so fest geregelten Leben gewiss nicht zu einer allgemeinen Sitte bei den Persern, noch weniger bei den Magiern geworden wäre. Aus eben diesem Grund jedoch wird man sicherer gehen, die Heirath zwischen Blatsverwandten als eine sowohl bei den Persern, als bei den Medern (Magiern), wie den Sogdianern und Baktrern vorkommende, also als eine altiranische Sitte anzusehen. Natürlich gilt diess aber nur für die rechtmässige Ehe, und wenn auch am persischen Hof und sonst vielleicht Ueberschreitungen dieser Gränze vorkommen, so ist doch das bei den Griechen umgehende Gerücht, dass bei den Magiern und Persern Blutschande gestattet sei, eine Uebertreibung, welche ebenso in dem auffallenden Gebrauch ihre Erklärung findet, wie wir diess bei der baktrischen Bestattung gesehen haben, aus welcher die Griechen ein Aussetzen von Alten und Kranken machten. Die Bedeutung dieser Sitte aber kann nur die sein, dass hiedurch das Blut des Geschlechts am Reinsten erhalten werden soll ¹⁾. Welches Gewicht die Perser hierauf legten, sieht man daraus, dass die Könige ihre Gemahlinnen nur aus dem Achämenidengeschlecht nahmen ²⁾. Das sich Abschliessen des einen Stammes vom andern, der Stolz nicht bloss auf das Volk, sondern auch auf Stamm und Geschlecht wird sich uns überhaupt als eine Eigenthümlichkeit des iranischen Volks, namentlich der Perser ergeben. Bei einem Volk, dem nicht zum Bewusstsein gekommen ist, dass die Heirath zwischen Geschwistern oder Eltern und Kind zu keinem rein sittlichen Verhältniss werden kann, sondern das eine solche Verbindung als etwas ganz Natürliches, ja sogar als etwas Verdienstliches ansieht, kann dieses von einem höheren Gesichtspunkt aus unsittliche Verhältniss unmöglich einen demoralisirenden Einfluss ausüben.

Nachdem wir so die beiden schweren Vorwürfe, welche dem häuslichen Leben der Perser von den Griechen gemacht werden, einer masslosen Vielweiberei und der Blutschande, in der Hauptsache von den Persern abgewendet und die relative Berechtigung der Erscheinungen, die dieselben veranlasst, in den Anschauungen des Persers aufgedeckt haben, so dürfen wir doch auf der andern Seite auch das Mangelhafte an dieser Gestalt des ehelichen Lebens nicht verkennen. Die Ehe ist offenbar diejenige Form des sittlichen Lebens, welche der sittliche Geist des iranischen Volks am wenigsten auszubilden und auf eine höhere Stufe zu heben vermocht hat. Wenn man sich die edle Gesinnung vergegenwärtigt, welche sich in der öffentlichen Erziehung und, wie wir sehen werden, im Verkehr des Mannes mit dem Nächsten ausspricht, so wird man sagen müs-

1) Vergl. Spiegel Avesta II. 8. 11 Anm. — 2) Herod. III. 70. 88, Ctes. Pers. 20.

sen, dass im Vergleich hienüt die Ehe immer auf einer ziemlich niederen Stufe stehen geblieben ist. Die Gründe davon sind wohl verschiedene: vor Allem die dem ganzen Orient eigene geringe Ansicht vom Weibe, welches nicht als Person, sondern nur als Sache, als Mittel für die Fortpflanzung angesehen wird. Damit hängt ein weiterer Grund zusammen, dass bei den Persern, wie bei den andern Orientalen, die Simplichkeit in Beziehung auf die geschlechtlichen Verhältnisse den hierin massvolleren Occidentalern gegenüber sehr stark hervortritt ¹⁾. Endlich ist auch der Perser viel mehr zum öffentlichen Leben geschaffen; er will wirken, schaffen, auftreten, für das häusliche Leben hat er wenig Sinn.

4. Der Verkehr; das Verhältniss zum Nächsten.

Die Grundsätze, welche die Erziehung der jungen Perser geleitet haben, finden wir auf dem Gebiet des Handelns und Wirkens wieder als die Grundeigenschaften, welche nunmehr das Wesen des Mannes ausmachen und die Handlungsweise dessen bestimmen, der jetzt ein Glied der bürgerlichen Gemeinschaft geworden ist. Die Früchte jener Aussaat werden besonders offenbar an dem Verhältniss des Mannes zum Nächsten. Was zunächst die äusseren Formen des Umgangs betrifft, so werden die Griechen nicht müde, den bewundernswürdigen Anstand zu rühmen, welchen die Perser durchaus vor Andern beobachteten. Wie diess mit den religiösen Ansichten der Iranier von der Reinheit zusammenhängt, ist oben auseinandergesetzt (S. 52 f.), wo auch die Hauptbelege hiefür beigebracht sind. Die Absonderung der Unreinheiten des menschlichen Körpers war freilich unumgänglich, aber es war Pflicht gegen den Nächsten, dieselbe nicht in seiner Gegenwart vorzunehmen. Zu dem oben Angeführten ist nun noch Einiges hinzuzufügen. In Beziehung auf die Kleidung galt es für unanständig, ja für eine Schande, einen nackten Theil der Körpers sehen zu lassen ²⁾; daher trugen die Perser eine Kleidung, welche sie von Kopf bis zu Fuss verhüllte ³⁾. Beim Essen darf Nichts gesprochen werden ⁴⁾, damit Nichts durch Speichel verunreinigt wird, und kein Perser fährt mit Augen oder Händen auf eine Speise oder ein Getränk hinein, sondern sie essen ganz ruhig ⁵⁾. Auf den Strassen essen und trinken sie nicht ⁶⁾, ja die Etiquette verbietet sogar, sich auf der Strasse umzuwenden, um nach Etwas zu sehen, da man Nichts bewundern sollte ⁷⁾. Ebenso verbot das Lachen vor einem Andern die gute Sitte ⁸⁾. Unan-

1) Herod. I. 135 erwähnt, dass bei den Persern die Knabenliebe zu Hause sei; diess ist möglich, konnte aber auch durch babylonischen Einfluss und nur vermuthet werden; Ammian. XXIII, 6 sagt bestimmt, dass die Perser seiner Zeit dieselbe nicht kennen. — 2) Dio Chrysost. orat. XIII p. 429 ed. Reisk. — 3) Strabo XV p. 1067 et Ammian. XXIII, 6. — 4) Ammian. ebendas. — 5) Cyrop. V, 2, 17. — 6) Cyrop. VIII, 8, 11. — 7) Cyrop. VIII 142. — 8) Herod. I, 99.

ständige Reden, überhaupt etwas zu sagen, was man nicht thun darf, vermeiden sie sorgfältig ¹⁾. Ammian sagt noch in später Zeit von ihnen, es sei unglaublich, wie an sich haltend und vorsichtig sie seien, und mit grosser Sorgfalt vermieden sie alles Unanständige ²⁾. Trotz dieser achtungsvollen und förmlichen Behandlung des Nächsten war aber doch das Verhältniss des einen Persers zum anderen ein sehr herzliches. Diess zeigt ihre Begrüssung. Wenn sie einander auf dem Weg begegnen, sagt Herodot, so kann man daran erkennen, ob sie sich an Rang gleichstehen. Denn statt einander anzureden, küssen sie sich auf den Mund. Ist aber einer geringer als der andere, so küssen sie sich auf die Wangen, und steht einer viel tiefer, so fällt er vor dem andern nieder ³⁾. Der Kuss unter Verwandten beim Empfang und Abschied war nach Xenophon nur bei den Persern gebräuchlich, bei den Modern nicht ⁴⁾. Treue Freundschaft zu halten galt für eine hohe Tugend, deren sich Darius auf seiner Grabinschrift vor andern Vorzügen gerühmt haben soll ⁵⁾. Nicht umsonst also verehrten die Perser die Tugend des Wohlwollens als einen der grossen Genies des Lichtreichs.

Die Hauptpflicht aber, welche der Perser gegen den Andern zu beobachten hat, ist die der Wahrhaftigkeit, auf welche ja namentlich die Erziehung hinwirken will. Den Zusammenhang dieser Pflicht mit den religiösen Vorstellungen der Perser deutet schon Porphyrius an ⁶⁾. Der Begriff der Wahrheit liegt den religiösen Anschauungen von der Reinheit und vom Licht sehr nahe; das Lichtvolle, Durchsichtige, Klare ist auch das Wahre. Wie sich aber der Mensch Gott denkt, so zu handeln und zu sprechen fählt er sich getrieben; denn es ist ja seine Bestimmung, Gott immer ähnlicher zu werden, um nach diesem Leben sich mit ihm zu vereinigen ⁷⁾. Die Lüge dagegen gehört dem Dunkel an, sie ist das Unreine, Ahrimanische. „Für das Schändlichste, sagt Herodot, gilt bei ihnen das Lügen; nach diesem das Schuldennmachen, und zwar namentlich aus dem Grunde, weil der Schuldner nothwendig auch eine Lüge sprechen muss ⁸⁾“, d. h. sich durch eine Lüge der Schuld zu entziehen suchen wird. Zum Wahrheitsreden gehört also auch, nicht zu betrügen und Andere zu übervorthellen ⁹⁾, was den persischen Jünglingen schon durch die Erziehung abgewöhnt werden soll. Umgekehrt sagt Plutarch, die Perser hielten für das zweite Laster das Lügen, für das erste das Schuldennmachen, weil denen, die

1) Herod. I, 138. — 2) Ammian. XXIII, 6. — 3) Herod. I, 134. cf. Strabo XV p. 1067. — 4) Cyrop. I, 4, 27. — 5) Ouseiriti fragm. 31 in Müllers Ariana; „*Φίλος ἦν τοῖς φίλοις*“. — 6) Porphyr. vii. Pythag. p. 41 sagt, Pythagoras habe gelehrt, das Wahrheitsreden allein mache den Menschen den Göttern ähnlich, da auch die Magier von ihrem Gott sagten, seine Seele gleiche der Wahrheit. — 7) Agathidas s. oben S. 59 spricht ja diese Gedanken sehr bestimmt aus. — 8) Herod. I, 138 cf. III, 72. — 9) Cyrop. I, 6, 33.

Schulden haben, auch das Lügen oft begogue¹⁾. Daher haben nach Herodot die alten Perser auch keinen Markt gehabt, da dieser zu Uebervortheilungen und Betrug veranlasse²⁾. So finden wir denn, dass die persischen Könige die Lüge immer mit ausserordentlicher Strenge bestrafen, selbst dem Kambyzes war ein Lügner aufs Tiefste verhasst³⁾, und der Vorwurf der Lüge galt für den grössten, welchen man einem Andern machen kann⁴⁾. Nicht minder als im Reden machte sich der Perser Wahrhaftigkeit im Handeln zur Pflicht. Nichts war ihm so heilig, als ein gegebenes Versprechen; es musste unverbrüchlich gehalten werden. Die gewöhnliche Form, wie ein förmliches Versprechen gegeben und empfangen wird, war der Handschlag⁵⁾. Dieser gilt nach Diodor für das sicherste Unterpand der Treue bei den Persern⁶⁾. Erhöht wird die Heiligkeit des Versprechens dadurch, dass es vor der Gottheit gegeben wird, durch den Schwur, welcher, wie es scheint, sehr häufig in Anwendung gebracht wurde⁷⁾, und zwar, wie wir oben gesehen, häufig bei Mithra, aber auch bei Ormuzd. Eine eigenthümliche Art eines Friedensschlusses lesen wir bei Menander aus der Sasanidenzeit: Perser und Römer beschworen nämlich in Gegenwart ihrer heiligen Schriften den Vertrag⁸⁾. Wenn uns nun die Griechen sehr viele Beispiele von Vertragsbruch und Meineid überliefert haben⁹⁾, so war es natürlich nicht anders möglich, als dass die Verschlechterung der Sitten am Hof auch die Heiligkeit des Vertrags untergrub. Dagegen wäre es gewiss ein Unrecht, solche Handlungen als Ausfluss des Charakters des ganzen Perservolks zu nehmen. Die Beispiele, welche sich dafür finden, sind theils auf die Schuld jener verworfenen Weiber, wie Parysatis, zu setzen, die nicht nur selbst öfter eidliche Versprechungen bricht, sondern auch den König dazu bewegt, theils sind es Handlungen jener ruchlosen Satrapen, wie eines Tisaphernes, welchem um die Gunst des Königs und um die Erhöhung ihrer Macht Alles feil war, und wenn auch der König so schwach war, solche Diener zu belohnen, während er und seine Untergebenen früher den grössten Verbrechern ihr Wort gehalten hätten¹⁰⁾, so wird die Schuld dieser verwerflichen Handlungen doch auch einigermaßen dadurch gemildert, dass solche Vertragsbrüche in der Regel politische Massregeln gegen Verbrecher, Rebellen im eigenen Reich und gegen fremde Feinde waren. Auch fehlt es keineswegs an Beispielen, wo sich die Wahrhaftigkeit der Perser glänzend bewährt hat. So erzählt Ktesias, wie ein persischer Feldherr Mega-

1) Plut. *Περὶ τοῦ πρὸς τοῦ βασιλέως* p. 829 C. ed. Wyttenbach. — 2) Herod. I, 153. — 3) Herod. III, 27; Ctes. Pers. 2; Plut. Artax. 14. — 4) Plut. Artax. 6; Artax. 28 gebraucht er von einem Lügner den Ausdruck: *ὁ ὑπερβαρὺς ἐν Πίπταις ψευδισμῶν νόμος*. — 5) Nepos. Datam. 10. — 6) Diodor XVI, 43; Nicod. Damasc. fragm. 9. — 7) Herod. V, 106; Cyrop. VII, 5, 53; Plut. Artax. 4; Pseudo-Callisth. I, 40. — 8) Menander Protector fragm. 11 bei Müller. — 9) Herod. IV, 201; Ctes. 48. 51. 52. 60; Diodor XVI, 52; Nepos, Cannus 5. — 10) Cyrop. VIII, 8, 2. 4.

byzos den erzürnten König Artaxerxes I. durch seine Bitten bestimmt, den Vortrag, den jener mit einem capitulirenden Rebellen geschlossen, zu halten, obgleich dieser den Bruder des Königs mit eigener Hand erschlagen hatte. Nun lässt sich weder Megabyzos noch der König durch die dringenden Bitten der Schwester des Königs bewegen, den Uebelhäter zu bestrafen¹⁾. In Beziehung auf die Nachrichten der Griechen muss man auch hier bedenken, dass ein Vertragsbruch viel mehr in die Augen fällt, als das Einhalten des Vertrags, und dass die meisten Griechen auch lieber von jenem als von diesem bei den Persern sprachen. In der ältesten Zeit aber muss (auch nach jener Nachricht des Xenophon) der Grundsatz der Wahrhaftigkeit auf musterhafte Weise eingehalten worden sein, wenn bei den Griechen nur Eine Stimme der Anerkennung darüber herrscht. Das Gleiche rühmt Josephus noch den Parthern seiner Zeit nach, dass bei ihnen ein gegebener Handschlag ohne Ausnahme eingelöst werde²⁾. — Mit der Wahrhaftigkeit in Wort und That hängt aufs Engste zusammen die Gerechtigkeit, wie ja auch Xenophon statt in der Wahrhaftigkeit, wie die übrigen Schriftsteller, die jungen Perser in der Gerechtigkeit unterrichtet werden lässt. Nicht minder verwerflich als Lüge, Betrug und Uebervortheilung ist daher auch der Undank, welcher ja auch in der Entziehung dessen besteht, was man einem Andern schuldig ist, und zwar bestand hierüber, was den Griechen besonders auffiel, ein eigenes Gesetz, welches denselben bestrafte³⁾. Nikolaus Damascenus erzählt von Kyros, er habe, als er den Astyages bekriegte, diesem sagen lassen, er rathe ihm mit seinem Heer abzurücken und den Persern ihre Freiheit zu lassen; er thue diess, weil ihm Astyages Gutes erwiesen habe⁴⁾. Noch Ammian weiss von einem Gesetz gegen den Undank, welches zu den strengsten gehöre⁵⁾.

Die Bedeutung dieser Pflichten gegen den Nächsten im gesellschaftlichen Verkehr für den sittlichen Geist des Volks ist keineswegs gering anzuschlagen. Die Beobachtung des äusseren Anstands bei Allem, was der Perser in Gegenwart Anderer that, hatte nothwendig auch einen günstigen Einfluss auf seine Gesinnung, der äussere Takt, der ihn überall leitete, wurde unmerklich zu einer Eigenschaft des Willens und ganzen Charakters, zu einem gewissen Takt auf dem Gebiete des Sittlichen. Der äussere Anstand im Reden und Handeln, wenn er stets festgehalten wird, bewahrt vor einer Menge lasterhafter Gewohnheiten und gibt der Seele einen gewissen Adel, welchem das Unschickliche in jeder Gestalt zuwider ist. Von noch grösserem Einfluss auf die Veredlung des geistigen Lebens musste natürlich die Wahrhaftigkeit in Wort und That sein, und wie sehr dieselbe auch auf die sittliche Richtung des Einzelnen

1) Ctes. Pers. 34—37. — 2) Josephi Antiquit. XVIII, 9, 3 ed. Bekker. —

3) Cyrop. I, 2, 7. Ctes. fragm. Pers. 9. — 4) Nicolaus Dam. fragm. 66. —

5) Ammian. XXIII, 6.

zurückwirkte, so ist doch ihre Bedeutung für die Gestaltung des Lebens der Gemeinschaft noch viel höher anzuschlagen. Wahrhaftigkeit im Verkehr ist die erste Bedingung eines gesunden Volkslebens, der Ordnung und Sicherheit in den socialen Zuständen. Wenn bei einem Volk im Staat, in der Gemeinde und Familie das Vertrauen schwindet, so ist diess ein Zeichen, dass der sittliche Ernst, welcher die gesellschaftliche Ordnung in letzter Beziehung trägt, untergraben ist, ein Vorbote seines nahenden Untergangs. Diess hat das römische Reich aufs schlagendste bewiesen, und auch in der neueren Geschichte liess sich dieses Beispiel durch andere vermehren. Wie der Genius des Wohlwollens, so ist auch der Lichtgeist der Wahrheit nicht thatenlos in dem jenseitigen Himmel des Persers geblieben, sondern er ist herabgestiegen und hat sich hier ein Reich gegründet, indem ein ganzes grosses Volk sich zu seinem Dienst bekannt hat.

5. Das Königthum und die Verfassung.

Es kann hier, wo es sich nur um die Darstellung der persischen Sitte handelt, natürlich nicht unsere Absicht sein, das ganze Gebäude des persischen Staats nach seinen verschiedenen Theilen auseinanderzulegen, sondern unsere Aufgabe wird, wie bisher, die sein, den sittlichen Gehalt, welcher in den verschiedenen Formen der sittlichen Gemeinschaft enthalten ist, herauszuziehen und die Bedeutung dieser Formen für den Charakter des Perservolks, dabei namentlich auch den Zusammenhang derselben mit den religiösen Anschauungen aufzudecken. Es kann hier nur das Verhältniss des Königs zum Volk sein, welches hierfür einigen Stoff darbietet. Den Mittelpunkt des persischen Reichs bildete das Königthum; das Höchste und Grösste, was der Perser auf Erden kannte, war der König. Was aber dem Königthum so hohe Achtung verschaffte, war hauptsächlich die religiöse Vorstellung, welche sich damit verband. Dass der König seine Macht von Ormuzd hat, dass er in einem besonders engen Verhältniss zu diesem und zu anderen Gottheiten, Mithra, Sonne und Feuer, steht, haben wir gesehen. So ging die Verehrung, welche diesen dargebracht wurde, auch auf ihn über. Was Ormuzd im Himmel, das ist der König auf Erden, dieser ist sein Ebenbild. Diess spricht eine merkwürdige Stelle des Phaulas, eines jüngeren Zeitgenossen des Aristoteles, aus. Ein persischer Befehlshaber sagt zu Themistokles, welcher Zutritt zum König verlangt: „Bei uns ist von vielen trefflichen Gebräuchen der der trefflichste, den König zu ehren und vor ihm niederzufallen als dem Ebenbild Gottes, der Alles erhält“ ¹⁾. Den König musste der Perser in sein Gehet einschliessen ²⁾, seinem Genius musste geopfert werden ³⁾, um seine Gesundheit die Götter angegangen ⁴⁾ und bei

1) Phaulas. Ktesias, fragm. 9 bei Müller. — 2) Herod. I. 132. — 3) s. Bd. XIX S. 69. — 4) Nicol. Dam. fragm. 66.

seinem Tod selbst das heilige, unauflöschliche Feuer ausgelöscht werden ¹⁾. Das Höchste, was einem Perser zu Theil werden konnte, war „das Licht des Königs zu schauen“ ²⁾. Dass die Könige selbst aus Politik diese hohen Vorstellungen von sich durch ihr äusseres Auftreten zu steigern gesucht haben, sahn wir oben. Auch Curtius bemerkt, dass die göttliche Verehrung des Perserkönigs nicht bloss ein Ausfluss der hohen Achtung, sondern auch der Klugheit sei, da die Perser wissen, dass die Würde des Königthums der Schutz der Reichwohlthat sei ³⁾. Ein wirksames Mittel hiezu war namentlich das Hofceremoniell, welches den König fast von aller Berührung mit seinen Unterthanen abschloss. Jene hohen Vorstellungen des Königthums scheinen vollends im Sasanidenreich alles Mass überschritten zu haben. Hier ist der König nicht mehr bloss Ebenbild des Gottes, sondern Gott selbst. In den Akten der persischen Märtyrer wird er einmal so angeredet: „König der Könige, welcher als der Gott selbst den Erdkreis mit der ihm angeborenen ewigen Macht hält und lenkt“ ⁴⁾; und die Benennungen, die er erhält, namentlich aber auch sich selbst gibt, sind nahe daran, aus dem Grossartigen ins Lächerliche zu verfallen. Menander Protektor gibt die Uebersetzung einer Urkunde vom Jahre 562, eines Briefs von Chosroes an Justinian, welcher also anfängt: „der göttliche, gute, der Vater des Friedens, der ehrwürdige Chosroes, König der Könige, der glückliche, fromme, Gutes thuende, welchem die Götter grosses Glück und ein grosses Königreich gegeben haben, der Gewaltige der Gewaltigen, welchen die Götter ihren Stempel aufgedrückt haben“ u. s. w. ⁵⁾ Dieser Stil ist ächt persisch, und wurde auch im alten Perserreich, wenn auch mit mehr Mass angewandt ⁶⁾.

Diese hohe Verehrung des Königthums gründet sich natürlich auf eine ihm entsprechende Machtstellung. Die orientalischen Reiche, zuerst die semitischen, dann die iranischen, waren despotische Monarchien; diese Gestalt des Reichs hatte sich aus der früheren patriarchalischen Stammverfassung herausgebildet. Eine um so auffallendere Erscheinung ist die Verfassung der Perser, wie wir sie bei Xenophon finden. Dieser lässt die Mandane den Unterschied der despotischen Regierungsform von der verfassungsmässigen ganz genau bestimmen und jene als die medische, diese als die persische bezeichnen ⁷⁾. Durchgehends spricht Xenophon von einer *πάλις* ⁸⁾ und von einem *κοιραν* ⁹⁾ bei den Persern, welches über dem König des Stammes steht. Am Meisten Aufschluss hierüber gibt die Erzählung des Vertrages, den Kyros, als er Beherrscher des ganzen Reiches wurde, mit seinem Stamm abgeschlossen haben soll ¹⁰⁾. Der

1) Diodor XVII, 114. — 2) Plat. Alex. 20; Nicol. Dam. fragm. 10. — 3) Curtius VIII, 18. — 4) Acta Martyr. 8, 158. — 5) Menander Protektor, fragm. 11 bei Müller; cf. Ammian. XVII, 5; XXIII, 6. — 6) Hiezu gibt es viele Beispiele; schon bei Herodot. vgl. Pseudo-Callisth. I, 36; 38 bei Müller; auch die Achämenideninschriften. — 7) Cyrop. I, 3, 18. — 8) ibid. I, 4, 25; I, 5, 7. — 9) ibid. IV, 5, 17. — 10) ibid. VIII, 5, 22.

Vater des Kyros, König der Perser, beruft die Aeltern der Perser und die Magistrate, „welche über die wichtigsten Dinge entscheiden“. In seiner Ansprache an sie sagt er, beide Theile, die Perser und Kyros seien einander zu Dank verpflichtet; dieser weil ihm die Perser das Heer gegeben und ihn zum Anführer desselben aufgestellt, die Perser dem Kyros, weil er sie zum herrschenden Stamm gemacht. Er ermahnt den Kyros, im Vertrauen auf seine Macht nicht nach einer ebenso unumschränkten Herrschaft über die Perser zu trachten, wie über die übrigen Völker; die Perser dagegen, die Herrschaft des Kyros nach Kräften zu unterstützen. So lange er lebe, bleibe er selbst noch König; nach seinem Tode aber gehe das persische Königthum auf Kyros über, und wenn dann Kyros ins Land komme, solle er die priesterlichen Verrichtungen für das Volk versehen, wie er, der Vater, diess bisher gethan. In seiner Abwesenheit aber solle der Erste des (Achämeniden) Geschlechts dafür eintreten. Dieser Vertrag wird dann beschworen. Diese Erzählung Xenophons wird natürlich Niemand für rein geschichtlich ansehen, denn woher konnte Xenophon genau wissen, was 150 Jahre vor ihm in Persien geschehen und gesprochen worden ist? Aber diese Erzählung berechtigt uns zu wichtigen Schlüssen. Der herrschende Stamm stand offenbar in einem anderen Verhältniss zum König als die übrigen Stämme, was aus verschiedenen Gründen hervorgeht: aus den Persern bestand der Hof, der Reichsadel und die Beamten; das Land Persis war abgabefrei ¹⁾, und wenn der Perserkönig in sein Heimathland zurückkehrte, so brachte er allen Persern Geschenke mit ²⁾. Diese Stellung des persischen Stammes, wonach er dem König viel näher stand, als alle andern Stämme, hatte freilich zunächst darin ihren Grund, dass der König diesem Stamm angehörte; aber theils die bedeutenden Concessionen an die Perser, welche der König zu machen nicht nöthig gehabt hätte, theils die offenbar auf geschichtliche Zustände sich beziehende Erzählung Xenophons weisen deutlich darauf hin, dass jene Ausnahmestellung nicht erst eine nachträglich gewordene ist, sondern in alten persischen Verhältnissen, in einer Art Verfassung, ihren Ursprung hat. Dass der persische Stammesfürst keineswegs unbeschränkt war, sondern eine Volksversammlung neben sich hatte, die er erst durch die Macht der Rede und durch List für seine Pläne gewinnen musste, bezeugt auch Herodot ³⁾. Die allgemeinen Grundzüge der Verfassung scheinen nach den genannten Quellen folgende gewesen zu sein: der König, welcher aus dem edelsten Geschlecht der Achämeniden ist, hatte einen irgendwie zusammengesetzten Rath neben sich, welcher am Wahrscheinlichsten aus den Familienhäuptern des herrschenden Stammes der Pasargaden bestand. Derselbe wurde

1) Herod. III, 107. — 2) Nicot. Damasc. fragm. 68: *Cyrop. VIII, 5, 21* *Κυρὸς δὸναι πᾶσι Πέρσας καὶ Περσῶας, δασκὰς καὶ πρὸς ἐπὶ δίδουσι, διακτὰς ἐφίππευσι βασιλεὺς ἐπὶ Πέρσας.* — 3) Herod. I, 125.

vom König berufen, berieth über die wichtigsten Gegenstände und fasste einen endgiltigen Beschluss. Der König vollzog diese Beschlüsse, er war Anführer im Krieg, besonders aber war er der oberste Priester, welcher für das Volk zu opfern hatte ¹⁾. Bei der Erhebung des persischen Stammesfürsten zum Beherrscher des ganzen Reichs war natürlich diese Verfassung in Gefahr, und es ist sehr glaublich, dass sich die Perser durch einen Vertrag eine Ausnahmestellung gesichert haben. Das Oberpriesteramt ging, wie es scheint, an einen aus dem Achämenidengeschlecht über, scheint jedoch schon zu Herodots Zeit von den Magiern verdrängt gewesen zu sein.

Wenn nun aber auch die Macht des Königs nach dieser Seite hin beschränkt war, so war sie um so grösser gegenüber den übrigen iranischen Stämmen und an seinem eigenen Hof. Die Allgewalt des Königs ist zu bekannt und aus jedem Zug der persischen Geschichte zu deutlich, als dass nöthig wäre, sie durch einzelne Stellen zu belegen; bei Herodot sprechen ja die königlichen Richter selbst es als einen Reichsgrundsatz aus, dass der König der Perser thun könne, was ihm beliebt ²⁾. Unbedingter Gehorsam ist daher die Pflicht jedes Unterthanen, auch des Persers. Der Gehorsam ist ja eine der Tugenden, welche dem Gemüth des jungen Persers so früh eingeprägt werden sollen; diess war schon ein Hauptgesichtspunkt der altpersischen Erziehung, und wurde es natürlich noch mehr, als dieselbe in den Dienst der unbeschränkten Reichsmonarchie trat. Strabo sagt noch von den Persern seiner Zeit, welche damals wieder ihren Stammkönig hatten, dass dem, der sich ungehorsam erweise, Kopf und Arm abgehauen wurde ³⁾. Namentlich wurden diejenigen königlichen Diener, welchen die höchste Macht vorliehen war; besonders zur Unterordnung unter ihren königlichen Herrn angewiesen ⁴⁾. Da aber das Königthum von Gott eingesetzt ist, so ist der Gehorsam zugleich eine religiöse Pflicht. Nicht bloss wird in jener hymnischen Verherrlichung Ormuzd als der Vater des Gehorsams gepriesen ⁵⁾, sondern es wacht auch über dem Verhältniss des Iraniers zu seinem König ein besonderer Lichtgeist im Himmel des Ormuzd, der dritte jener grossen Genien, der der gesetzlichen Ordnung. Aber der Macht dieses Genius ist nicht bloss der Unterthan unterworfen, sondern auch der König selbst. So gross nämlich der Theorie nach die Gewalt des Königs ist, so ist sie doch in der Wirklichkeit bedeutend beschränkt. Eben weil der König seine Herrschaft von Gott erhalten hat, sind ihm auch damit heilige Pflichten auferlegt, nicht bloss gegen die Gottheit selbst, indem er alle Morgen nach Anweisung der Magier die Göt-

1) Cyr. VIII, 5, 26; IV, 5, 17. — 2) Herod. III, 31. — 3) Strabo XV p. 1066. — 4) vgl. die zahlreichen Ermahnungen des Kyros an die Satrapen VIII, 1, 2, 6; namentlich ihre strenge Beaufsichtigung VIII, 6, 16. — 5) s. Ind. XIX S. 50.

ter preisend anrief und ihnen opferte¹⁾, sondern auch gegen das Volk, dessen Regierung ihm anvertraut ist. Deshalb war nach Plutarch ein eigener Kämmerer aufgestellt, welcher alle Morgen bei ihm eintreten und ihm zurufen musste: „Stehe auf, König, und besorge die Geschäfte, deren Besorgung dir Oromasdes auferlegt hat!“²⁾ Wie durch das religiöse Gesetz, so war er auch durch die Sitte gebunden, wofür es sehr viele Beispiele gibt. Vor seinem Zug nach Europa beruft Xerxes seinen Staatsrath und verwahrt sich feierlich dagegen, als ob er mit seiner Eroberungspolitik einen neuen Grundsatz einführen wolle: vielmehr sei das eine Sitte, die er von seinen Vorfahren übernommen und der er auch treu bleiben werde³⁾. Darius Codomannus erklärt in einem Kriegsrath, das herkömmliche Verfahren der Ahnen, welche immer mit ungetheilten Streitkräften in die Schlacht gegangen, erlaube eine Theilung des Heeres nicht⁴⁾. In einzelnen Fällen steht er so sehr unter dem Bann der Sitte, dass er z. B. an seinem Geburtsfeste keine Bitte abschlagen darf⁵⁾. Denkt man sich nach diesen Beispielen, welche aus verschiedenen Gebieten des Lebens, der Politik, Kriegführung und dem Privatleben genommen sind, auch die sonstige Lebens- und Handlungsweise des Königs durch die herkömmliche Sitte geregelt, erinnert man sich ferner des strengen Hofceremoniells, welches natürlich den König zuerst betraf, so wird man eher geneigt sein, in dem König einen Sklaven der Sitte zu sehen, als einen schrankenlosen Herrscher.

Alle diese Beschränkungen der königlichen Allgewalt mussten die tiefe Kluft, welche der orientalische Despotismus zwischen Herrscher und Beherrschten aufstellt, bis auf einen gewissen Grad geringer machen. Eben dieser Despotismus trägt aber zugleich auch ein patriarchalisches Gepräge; die Monarchie war ja aus der Stammverfassung hervorgegangen, das Königsgeschlecht war ein einheimisches, nicht bloss für die Perser, sondern für alle Iranier, und wie theuer diesen alles Vaterländische war, werden wir sehen. Wir werden rührenden Beispielen von treuer Anhänglichkeit der Unterthanen an ihr Herrscherhaus begegnen, so dass dasjenige, was die äussere Form des schroffen, an sich kein sittliches Verhältniss anbahnenden Despotismus leer liess, von dem inneren Band des Gefühls der Zusammengehörigkeit, der Liebe und Treue zwischen Herrscher und Beherrschten wenigstens zum Theil ausgefüllt wurde. Eine sittliche Form des öffentlichen Lebens haben wir dagegen in der Verfassung der Perser, was nun auch näher ihre Gestalt war. Man darf an sie natürlich nicht unsere Begriffe von Staat und Volksregierung heranbringen, auch sie trägt jedenfalls ein rein patriarchalisches Gepräge und war ohne Zweifel einer Aristokratie

1) Cyprius, VIII, 1, 24. — 2) Plutarch, *Προς Ελληνους ἀπαδευτων*, 3 ed. Wyttenbach. — 3) Herod. VII, 8. — 4) Curtius III, 19. — 5) Herod. IX, 111. (*Βασιλεὺς ἐπὶ τοῖς νόμοις ἐξαρμόμενος*).

mehr ähnlich, als einer Volksherrschaft. Aber was sich in jeder Einrichtung dieser Art ausspricht, ist die Geltendmachung der Persönlichkeit, das Bewusstsein des eigenen Werths des Mannes und der eigenen Kraft, die Liebe zur Freiheit. Und wie jene Einrichtung aus einer solchen Gewinnung hervorgegangen ist, so war sie auch das beste Mittel, diese Grundsätze den Persern fest einzupflanzen und zu einem bleibenden Bestandtheil des persischen Charakters zu machen.

II. Die Grundzüge des iranischen Charakters.

Indem wir uns die sichtbaren Gestalten vergegenwärtigten, in welchen sich das sittliche Leben der Gemeinschaft wie des Einzelnen bei den Persern verwirklicht hat, führte uns die äussere Form immer auch auf den inneren Gehalt als den Schöpfer und Bildner derselben zurück. Beide stehen in dem engen Verhältniss von Ursache und Wirkung, jedoch nicht so, dass sie sich vollkommen decken würden. Viele äussere Formen des Lebens der Gemeinschaft und des Einzelnen haben keinen, oder nur sehr wenig geistigen und sittlichen Gehalt hinter sich, stehen in keinem nothwendigen Zusammenhang mit dem Wesen des Volksgeists; solche haben grösstentheils nur ein rein antiquarisches Interesse, wie z. B. Tracht, Gewerbe, Handel, Einzelnes aus dem Staatsleben. Auf der andern Seite aber findet auch der geistige Gehalt eines Volks nicht nach allen Seiten einen Ausdruck in äusseren, sichtbaren Formen des wirklichen Lebens; viele Züge des Charakters eines Volks, wie z. B. der Nationalstolz, sind nicht der Art, dass sie sich in greifbaren Gestalten der Gemeinschaft ausprägen. Ins Leben treten müssen sie, sonst wären sie nicht wirklich und lebenskräftig, aber sie zeigen sich nur in dem, was der Einzelne oder Mehrere sind und leisten, vorausgesetzt, dass uns die Umstände berechtigen, den Einzelnen im gegebenen Fall als wahres Glied, als echten Sohn seines Volks zu betrachten. Diese Züge des iranischen Volkscharakters aus den Nachrichten der Alten zu ermitteln, bleibt uns also noch übrig, wobei wir der Vollständigkeit wegen auf diejenigen Rücksicht nehmen, welche sich schon aus dem Bisherigen ergeben haben.

Die erste, von der Natur selbst eingepflanzte Tugend eines Volks ist der nationale Sinn, die Liebe zu allem, was ihm angehört, die Vaterlandsliebe. Sie ist für jedes Volk nicht bloss Bedingung der Grösse und Macht, sondern selbst des Lebens, der Selbsterhaltung. Einen gewissen Grad von Vaterlandsliebe muss natürlich jedes Volk haben, dies gibt schon die Gleichheit in Sitte, Sprache, Religion; aber darauf kommt es an, ob die Liebe zum Gemeinwesen den Einzelnen so ergreift und durchdringt, dass er das Allgemeine für höher achtet, als sich in seiner Einzelheit, dass er im Stande ist, für das Wohl des Ganzen seinen eigenen Vortheil

und sich selbst zu opfern. Den schönsten Ausdruck dieser Gesinnung finden wir bei Herodot, wo er vom Gebet der Perser spricht: „Dem Perser ist es nicht gestattet, für sich allein Gutes zu erheben, sondern er bittet für alle Perser, auch für den König, dass es ihnen wohl ergehe. Denn unter allen Persern ist auch er begriffen“. Die Liebe des Persers zum Angehörigen seines Stammes zeigte sich uns auch in der herzlichen Art der Begrüssung. Hierher gehört auch die eigenthümliche Ansicht der Perser von dem Vorzug des Nachbarn. „Sie ehren, sagt Herodot, vor Allen die, welche ihnen am Nächsten wohnen, dann die nach diesen u. s. L., am Wenigsten halten sie die hoch, welche am Weitesten von ihnen wohnen, indem sie glauben, sie selbst seien in Allem bei Weitem die Trefflichsten, und bei Andern nehme die Tugend im Verhältniss der Entfernung ab“¹⁾. Die Liebe zum Vaterland verwandelt sich von selbst in die Liebe zum Herrscherhaus, in welchem sich das ganze Volksleben gipfelt, und zwar stehen hierin die östlichen Stämme den Persern keineswegs nach. Ktesias erzählt, als Kyros die Baktrer sich unterwerfen wollte, sei die Schlacht unentschieden geblieben und sie hätten sich erst freiwillig dem Kyros unterworfen, wie sie gehört, dass Astyages der Vater des Kyros, Amytis seine Mutter und Gemahlin sei²⁾. Besonders aber erscheint die Liebe zum Vaterland als Treue und Anhänglichkeit gegen die Person der Königs, in welchem sich die Einheit des Reichs lebhaftig darstellt. Rührend ist die Anhänglichkeit der Perser an den letzten Darius. Die persischen Grossen erklären ihm in der letzten Noth, sie werden mit ihm in den Kampf geben, um ihr Leben für ihn einzusetzen³⁾. Es sei nur Eine Stimme unter den Persern gewesen, sagt Curtius, dass es ein Frevel wäre, den König im Stich zu lassen; die hohe Achtung vor dem König begleite diesen auch ins Unglück⁴⁾. Wie leicht es für die königliche Familie war, sich die Liebe des Volks zu gewinnen, zeigt das Beispiel der Stateira, Gemahlin Artaxerxes' II., die sich über das strenge Ceremoniell hinwegsetzte, sich in einem Reisewagen ohne Vorhänge fahren und von ihren Landsmänninnen küssen liess; so oft sie sich zeigte, entstand eine freudige Bewegung im Volk⁵⁾. Nicht weniger hielt auch der König tren zu seinem Stamm, indem er seine Gemahlinnen nur aus ihm nahm und die Perser in allen Stücken bevorzugte. Der Zug der Treue gegen König und Vaterland war dem persischen Charakter so tief eingepägt, dass wir ihn viele Jahrhunderte später ebenso rein unter den Sasaniden wiederfinden. In dem Krieg zwischen Julian und Sapor versprachen zwei Perser ihrem König, zu den Römern überzulaufen und das feindliche Heer irrezuführen. Es gelingt eine Zeit lang, aber der Betrug wird entdeckt, und vor den Kaiser geführt sagen sie: „für unser Vaterland und unsern König, zu deren

1) Herod. I, 134. — 2) Ctes. Pers. 2. — 3) Curtius V, 26. — 4) Ibid. V, 27. — 5) Plutarch, Artax. 5.

Tugend und der Trefflichkeit des Einheimischen hielten sie fest an den herkömmlichen Sitten und Gebräuchen¹⁾, vor Allem die Könige selbst (& S. 122), und wenn sich auch die Abschliessung gegen das Fremde nicht ganz durchführen liess, wenn sich, namentlich im Glauben und dem Kultus manches Semitische eingeschlichen hat, so haben die Perser ihre ausserordentliche Lebenskraft, welche sich in dem Wiederaufblühen eines zweiten Perserreichs bezeugt, gewiss grossentheils dieser Sprödigkeit dem Fremden gegenüber zu verdanken. So wissen wir namentlich, dass sie in Sachen der Religion sehr unduldsam waren, indem sie die fremden Kulte überall zu vernichten suchten²⁾.

Der Stolz der Perser, wie er einerseits als ein natürlicher Ausfluss des Gefühls der Zusammengehörigkeit und des starken Bewusstseins der politischen Macht anzusehen ist, wurzelt andererseits in einem tiefer liegenden Grundzug des persischen Wesens überhaupt, in dem edlen, für alles Hohe und Grosse empfänglichen Sinn. Der Adel der Gesinnung, die Richtung auf das Geistige ist ein Zug, welchen die Natur aufs Tiefste in den persischen und iranischen Volksgeist eingesenkt hat, damit er sich auf den verschiedenen Gebieten der Geisteswelt und des Lebens offenbare und entfalte. Wir haben gesehen, wie er am Schönsten in der iranischen Religion hervorgetreten ist, dann wie er sich eigene Gebiete geschaffen und das Leben des Persers, in der Erziehung und dem Verhältniss zum Nächsten, gestaltet hat. Ebenso lässt sich nun auch sein Einfluss auf die Gesinnung des Iraniers gegen sein Volk und Vaterland wahrnehmen. Auch die Griechen haben dies empfunden. Die ganze *Cyropädie* Xenophons ist ein Zeugniß hiervon, denn was war es anderes, das diesen Griechen zu seiner poetischen Schilderung persischer Zustände und des persischen Nationalhelden begeisterte, als das achtung gebietende, edle Wesen, die sittliche Kraft der Perser, welche sich in der damals schon mythischen Gestalt des Kyros zu einem idealen Urbild verkörpert hatte? Jener Seelenadel bethätigt sich ferner vor Allem durch einen auf das Geistige und Sittliche mit solcher Kraft gerichteten Sinn, dass die Rücksichten auf heiliches Wohl und Wehe und auf den eigenen Vortheil allen bestimmenden Einfluss auf den Willen verlieren. Es ist diess die unmittelbare Freude des Iraniers am Guten um des Guten selbst willen, welche er als eine so göttliche Wirkung in sich empfand, dass er sich gedrungen fühlte, sich einen Genius im Himmel zu denken, der die Lust hervorbringt, welche die sittlichen Handlungen be-

1) Der Ausspruch Herodots I, 135 *ἔτι καὶ διὰ νόμον ἡγοῦνται ποιεῖν τὰ ἀνθρώπων αἰσχροτάτα*, gilt dem Zusammenhang nach nur den Medern gegenüber, was er dabei von Aegypten und Griechenland sagt, hat keinen geschichtlichen Werth. Die Meder aber waren keine Ausländer, sondern ein Bruderstamm; auch ist es nur von einem verhältnissmässig kleinen Theil der Perser wahr, dem Hof — 2) Herod. I, 183; III, 137; VIII, 109; Diodor Bibl. Hist. II, 9; Strab. Sentent. 4^a, 4 u. viele andere Stellen.

gleitet“. Diese Gesinnung erprohte sich, wie wir gesehen, in der ausserordentlichen Aufopferungsfähigkeit des Persers für König und Volk. Zu den angeführten Beispielen ist noch die denkwürdige That des Zopyros, eines vornehmen Persers hinzuzufügen, der dem Darius, als er durch den Aufstand fast aller iranischen Stämme in der grössten Verlegenheit vor Babylon lag, ohne es in seine Gewalt zu bringen, diese Stadt durch grauenhafte Verstümmung seines Leibes verschaffte ¹⁾. Xenophon lässt den Kyros als einen Grundsatz der Perser aussprechen, dass sie alle Reichthümer der Syrer und Assyrer nicht annehmen würden für ihre Tugend und ihren guten Ruf ²⁾. Besonders von den Sogdianern sind uns Züge von Edelmannth aufbewahrt. Jene dreissig vornehme Sogdianer, welche sich gefreut hatten, durch Alexanders Hand zu sterben und so ihren Ahnen zurückgegeben zu werden (s. S. 58), antworten auf die Frage, welches Unterpfand sie für ihre Treue geben würden: das Leben, das Alexander ihnen geschenkt, solle das Unterpfand sein; dieses werden sie zurückgeben, wenn er es fordere. Auch sagen sie unter Anderem, dass sie ihren Feind im Felde nie gehasst hätten. Sie bewähren jene Worte in der Folge durch ausgezeichnete Treue ³⁾. Grossmuth wird sehr häufig als eine Eigenschaft persischer Grossen gerühmt; so des Königs Artaxerxes I. Makrocheir, des jüngeren Kyros, und des älteren ohnedem ⁴⁾. Von der Hochherzigkeit der Perser und Meder überhaupt spricht, wie wir gesehen (S. 103), Heraklides von Pontus noch am Ende des Perserreichs sehr anerkennend. Thukydides rühmt von den Persern, dass es bei ihnen Branch sei, lieber zu geben als zu nehmen ⁵⁾. Der Sinn für das Edle und Grosse äussert sich auf politischem Gebiet als Freiheitsliebe. Den deutlichsten Beweis, wie sehr alle iranischen Stämme von dieser besetzt waren, liefert die Geschichte. In Baktrien fand schon die assyrische Eroberung einen starken nationalen Widerstand; auch von späteren häufigen Aufständen der Baktrer wird uns erzählt. Die Meder schütteln, „als brave Männer“ wie sich Herodot ausdrückt, das fremde Joch ab, und als sie die Herrschaft an die Perser abgeben mussten, ergaben sie sich keineswegs willig in die Knechtschaft, sondern machten noch später wiederholte Versuche, sich von den Persern frei zu machen. Wie viel sich die Perser ihre Unabhängigkeit kosten liessen, geht aus den verschiedenen Berichten über ihre Erhebung deutlich hervor. Von einigen der übrigen Stämme der Iranier, namentlich in den medischen Gebirgen, wissen wir, dass sie sich nie oder nur mit Unterbrechung der persischen Herrschaft gefügt haben. Als Kambyses auf dem Todtenbett die Pasargaden und unter ihnen namentlich die

1) Herod. III, 153 ff. — 2) Cyrop. V. 2. 12. — 3) Curtius VII, 39. — 4) Plutarch Artax. 1 u. 6 cf. Curtius III, 18; Plut. Artax. 4 u. 30; Nicol. Dam. fragm. 66 S. 401 u. 405 bei Müller; Curtius II, 141. — 5) Thukydides II, 17, 4.

Achämeniden beschwor, den Medern nicht die Herrschaft zu lassen, gab er ihnen, wenn sie ihm folgten, seinen Segen, worin er ihnen neben äusserem Wohlergehen namentlich die Freiheit verheisst ¹⁾. Das hohe Gut der Freiheit ist es auch was Kyros den Persern vorhielt, um ihnen vor der Schlacht gegen Astrages Muth einzubössen ²⁾.

Wie sich die Perser im Handeln und im Leben überall von ihrem angeborenen Seelenadel leiten liessen, so bewährten sie denselben auch dadurch, dass sie allem Hohen und Grossartigen, was sich ihnen und wo es sich ihnen darbot, einen offenen Sinn entgegenbrachten. So hat sich die glänzende Erscheinung des Kyros mit seinen acht persischen Eigenschaften tief in die Herzen der Perser eingegraben; nach Herodot wissen die Perser nichts Höheres, „keiner wagt sich mit ihm zu vergleichen“ ³⁾. Xenophon beschreibt ihn eben als den Nationalhelden, zu dem ihn die Sage und das Lied der Perser gemacht habe, als das Ideal eines Persers „schön von Gestalt, menschenfreundlich, wissbegierig, ehrliebend und ausdauernd“ ⁴⁾. Strabo berichtet, dass die Perser in ihrer Erziehung besonders darauf bedacht waren, der Jugend solche Ideale einzuprägen. Das Verdienst überhaupt, namentlich aber um König und Reich, findet nirgends so sehr Anerkennung, als bei den Persern ⁵⁾. Ja sie wissen auch am Feind die Tugend zu ehren; Herodot gibt ihnen das Zeugniß, dass sie unter allen Menschen, die er kenne, tapfere Krieger am Meisten hochhalten ⁶⁾. Dieser Neigung zum Grossartigen geben sie auch in ihrem äusseren Auftreten Ausdruck. Ausser der Pracht des persischen Hofes, welche ja schon Heraklides mit jener Gesinnung in Zusammenhang brachte, wird uns noch besonders berichtet, dass sich der König ausserhalb des Palastes nie zu Fuss blicken liess ⁷⁾, und Xenophon bezeugt das Gleiche von den persischen Grossen ⁸⁾. Auf schönen Wuchs wurde grosser Werth gelegt, und derselbe namentlich beim Erbprinzen zu erzielen gesucht ⁹⁾. „Vornehm und königlich zu sein“ der Erscheinung wie der Denkweise nach ist das höchste Lob einer Prinzessin ¹⁰⁾. Das Streben, ihrer äusserlichen Erscheinung möglichst viel Würde und Majestät zu geben, veranlasste auch die Perser, sich eine auffallend weite und pomphaftige Tracht zu wählen ¹¹⁾, und noch Ammian erzählt, dass alle Iranier ohne Unterschied mit dem Schwert umgürtet erschienen, auch bei Mahlzeiten und Festen, und dass sie eine prächtige und weite Tracht liebten ¹²⁾.

Bei dem Streben nach dem Idealen, bei der Richtung ihres Geistes auf das Grosse, Edle, Sittliche und Wahre vergassen jedoch

1) Herod. III, 65. — 2) Nicol. Dam. fragm. 66 Seite 404 bei Müller. — 3) Herod. III, 160. — 4) Cyrop. I, 2, 1. — 5) Herod. III, 154. — 6) Herod. VII, 238. — 7) Heraklides Camanus fragm. 1 bei Müller. — 8) Cyrop. VI, 3, 23. — 9) Platon Alcib. Prim. p. 121 D. — 10) Plutarch Alex. 23 *αὐλοπορεῖται καὶ βασιλεῖται*. — 11) Diodor II, 6. — 12) Ammian. XXIII, 6.

die Perser die wirkliche Welt, die Aufgabe des Lebens nicht; vielmehr wird man, wenn man jene Gesinnung als einen Grundzug des persischen Wesens betrachtet, demselben die Richtung der Perser auf das Praktische als einen ebenso wesentlichen und ebenso grundlegenden Zug zur Seite stellen müssen. Diese beiden Züge widersprechen sich aber so wenig, dass der eine vielmehr den andern ergänzt, jeder nur die andere Seite vom andern ist. Ihre ideelle Vereinigung finden sie in dem Begriff des Sittlichen, wie er sich in der zoroastrischen Religion bestimmt. Das Sittliche besteht einerseits in der Reinheit und Heiligkeit der Gesinnung, namentlich in der Wahrhaftigkeit, andrerseits vermöge der natürlichen Anschauung vom Guten als dem Licht- und Lebensvollen in der Arbeit, in der Pflege der guten Schöpfung, in der Förderung alles Lebens; dies ist das Materielle an dem ethischen Gehalt der geistigen Lichtreligion. In der Wirklichkeit und im Leben aber waren jene beiden Seiten des persischen Wesens darin vereinigt, dass jene Richtung des Persers auf das Edle und Grosse keineswegs im Leeren, etwa in jener Liebe zu äusserem Glanz, sich verlief, sondern durch Hervorbringung jener Formen der sittlichen Gemeinschaft dem ganzen Leben des Persers ein hohes, geistiges Gepräge gab.

Je stärker der Abscheu und die Furcht des Iraniers vor dem Schädlichen und Ahrimäischen war, desto grösser war für ihn der Werth alles dessen, was das Leben fördert. Der Werth des Lebens, des Lebensunterhalts, des Besitzes erschien ja dem Iranier so göttlich, dass mitten unter jenen Genien der sittlichen Mächte in dem Lichthimmel des Ormuzd ein Genius thronte, welchen Plutarch als Genius des Reichthums bezeichnet. Wie sich der Iranier durch Anbau des Feldes, Viehzucht, Pflege der nützlichen Thiere, Anpflanzung von Bäumen bemühte, den Geboten des Religionsgesetzes nachzukommen, haben wir oben gesehen. Fruchtbarkeit der Erde, der Weiber und Heerden gehörte zu den höchsten Gütern, die sich der Mensch wünschen kann¹⁾, und die Vermehrung des Volks der Ormuzdgläubigen war ja auch der leitende Gedanke bei der Polygamie, die Ehe eine Pflicht. Noch in der Sasanidenzeit wird es den Christen zum Vorwurf gemacht, dass sie es verschmähen, sich durch nützliche Arbeit ein Vermögen zu erwerben²⁾. Der Iranier sollte sich alles Dessen freuen, was Ormuzd geschaffen hatte, vor Allem des eigenen Leibes. Daher feierte jeder Perser den Tag, an welchem ihm das Leben geschenkt war, als einen Freudentag. „An diesem Tag, erzählt Herodot, hatten sie es für Recht, ein grösseres Mahl als sonst anzusetzen; bei den Reichen wird ein Stier, ein Ross oder Kameel oder Esel ganz gebraten aufgetragen, die Armen setzen sich ein Stück Kleinvieh vor“³⁾. Am Höchsten

1) Herod. III, 65. — 2) Acta Martyr. 8, 186. — 3) Herod. I, 133.
Bd. XX.

wird natürlich dasjenige Leben gefeiert, welches am Meisten Werth im Reich hat, das des Königs. An seinem Geburtstag hielt der König ein grosses Festmahl, nur da salbte er sich; er gab da den Persern Geschenke und durfte keine Bitte abschlagen¹⁾. Plato berichtet, dass dieser Tag als ein grosses Fest in ganz Asien gefeiert werde²⁾. Aus der Werthschätzung des Lebens ergab sich von selbst, dass man für die Gesundheit alle mögliche Sorge trug. Dass die Heilkunde bei den Magiern sehr entwickelt war, bezeugt Plinius, dennoch aber waren immer noch griechische Aerzte, wie Apollonides³⁾ und Ktesias, am persischen Hof, selbst aus Aegypten verschrieb sich der König solche⁴⁾. Doch musste natürlich Jeder selbst für seine Gesundheit besorgt sein, und für das beste Mittel hierzu sah der Iranier in die Vermeidung alles Unreinen; Leben und Reinheit sind ja Grundbegriffe der Ormuzdreligion, und so geht namentlich die mässige, einfache und anständige Lebensweise der Perser auf religiöse Anschauungen zurück. Nicht das Leben überhaupt, sondern das gesunde und kräftige Leben ist das Ziel des Persers, nur dadurch kann er der Aufgabe des Lebens genügen. Daher war es ein so wesentlicher Bestandtheil der persischen Erziehung, den Leib zu kräftigen, durch Abhärtung aller Art zu stählen, im Reiten und im Gebrauch der Waffen zu üben, und ihn so tüchtig zu machen zur Vertheidigung des Vaterlands. Doch ist dies natürlich nicht so zu verstehen, als ob hier Mittel und Zweck dem Perser so klar vor Augen gestanden wäre. Es war vielmehr die angeborene Freude an der körperlichen Tüchtigkeit und an der Bewährung und Uebung derselben in Gefahren aller Art. Das Mittel war auch wieder Selbstzweck. Den Iraniern überhaupt war ein kriegerischer Sinn angeboren; die einen waren noch zur Zeit der Blüthe des Reichs wilde Bergvölker, welche von Raub und Krieg lebten, die andern hatten aus ihrer Zeit des Nomadenlebens auch in ihrer Bildung die kriegerische Tüchtigkeit noch bewahrt, und man würde sehr irre gehen, wenn man aus den Kämpfen mit den Griechen und den Berichten griechischer Schriftsteller auf die Feigheit der Perser und Meder schliessen wollte. Die Ursache, warum jenes Zusammentreffen der Perser mit den Griechen so unglücklich endete, lag nicht in dem Mangel an persönlicher Tapferkeit; die Perser haben noch in den Schlachten gegen Alexander mit bewundernswürdigem Heldenmuth gekämpft⁵⁾, und die Meder und Baktrer gaben ihnen nicht viel nach. Noch unter den Sasaniden waren die Perser durch ihre Tapferkeit den Römern furchtbar. Dass das persische Hofleben mit die Einrichtung der griechischen Miestruppen einen sehr erschöpfenden Einfluss üben musste, ist natürlich; aber nach dem Hof ist nicht das ganze Volk zu beur-

1) Herod. IX, 110. — 2) Platon Alib. Prim. p. 121 C. — 3) Ctes. Pers. 42. — 4) Herod. III, 1. — 5) Curtius III, 27.

theilen. — Theils die natürliche Freude an Gefahr und Kampf, theils der Zweck einer Vorübung zum Krieg ¹⁾ rief die grosse Neigung der Perser zum Jagen hervor. Die grossen Jagden, welche der Perserkönig häufig anstellte, leiteten die Aufmerksamkeit der Griechen sehr auf sich; es waren hierzu im ganzen Reich, auch in Baktrien ²⁾, grossartige Parke angelegt, welche mit schönen Bäumen bepflanzt und voll von wilden Thieren waren ³⁾. In gleicher Reihe mit anderen Vorzügen, welche einen Mann auszeichnen, Tapferkeit, Weisheit im Rath, Schönheit des Körpers, Grossherzigkeit, wird auch die Tüchtigkeit in der Jagd aufgeführt ⁴⁾, selbst von den Königen auf ihrem Grabstein ⁵⁾. Paradiese anzulegen und Thiere zu halten, empfiehlt der König auch besonders seinen Satrapen ⁶⁾; und noch die Parther empfanden gegen einen König Widerwillen, weil er vom Brauch der Väter abweichend selten jage und Nichts auf schöne Pferde halte ⁷⁾. Selbst das Tanzen sollen die Perser unter diesem Gesichtspunkt einer körperlichen Uebung gestellt haben ⁸⁾.

Der praktisch-verständige Sinn der Perser äussert sich noch in einer andern Eigenschaft, die uns auch schon öfter begegnet ist, der Mässigung und Besonnenheit. Sie hängt auch sonst mit dem Charakter der Perser aufs Engste zusammen, einerseits mit der religiösen Pflicht der Reinheit und Mässigkeit, andererseits mit ihrem würdevollen Benehmen und Auftreten. Die Leidenschaft als das Böse, Verirrende, Unheil Stiftende ist nach den religiösen Anschauungen ein Uebel Ahrimans, Freiheit von Leidenschaften also ein Gebot Ormuzds. Neben Uebung des Körpers und Gewöhnung an die Wahrsamkeit war das dritte Ziel der persischen Erziehung, dasjenige in die Jugend zu pflanzen, was die Griechen mit dem Ausdruck *σωφροσύνη* bezeichnen, welche ja so Vieles in sich schliesst: die Weisheit, welche in Allem das rechte Mass beobachtet, die Besonnenheit, welche Alles nach einem vernünftigen Zweck anordnet, die Selbstbeherrschung. Da diese Eigenschaft aber besonders ein grosser Vorzug eines Fürsten ist, so wurde nach Plato der königliche Prinz von einem besonderen Lehrer zur Freiheit von Begierden erzogen. Hier stehen wir nun wiederum in dem Gebiet des letzten jener sechs grossen Genien, die im Licht-himmel des Ormuzd wohnen. Denn die praktische Lebensweisheit, nicht die Erkenntniss, soll der Genius der Weisheit bei Plutarch vorstellen. Wenn nun auch dieser vollende im Verein mit seinen fünf Genossen über den Perser wacht und sein Leben leitet, dann ist es gut mit ihm bestellt. Wenn auch die Selbstbeherrschung der Perser zum grossen Theil auf Rechnung eines äusseren Zwangs,

1) Cyrop. I, 2, 10. — 2) Curtius VIII, 2. — 3) Cyrop. VIII, 1, 138 und viele andere Stellen. — 4) Strab. Demost. fragm. 10; Plutarch Artax. 9. — 5) Onasikritus, fragm. 31 in Müller's Arrian. — 6) Cyrop. VIII, 6, 12. — 7) Tacit. Annal. II, 2. — 8) Athenaeus, Deipnos. X, 10 & 15 nach Düris.

der persisch-medischen Etiquette, zu setzen ist, so ruht doch eben diese theils auf dem sittlichen Grundsatz der Achtung gegen den Nächsten, theils auf den religiösen Vorstellungen. Jene Etiquette verbietet nämlich, wie wir gesehen haben, alles Unanständige in der Gesellschaft Anderer, fasst aber den Begriff des Unanständigen sehr weit, so dass jede ungebundene Aeusserung nicht bloß von Leidenschaften, sondern schon von starken Gefühlserregungen für ungeschicklich galt. Wie vom Ausdruck der Freude und Verwunderung (s. oben), gilt dies auch vom Zorn, so dass Xenophon sagt: „man sieht nie einen Perser im Zorn ein Geschrei erheben oder in der Freude übermüthig lachen, sondern wer sie beobachtet, der könnte meinen, sie nehmen in Wahrheit bei ihrem Leben die Schönheit zur Richtschnur“¹⁾. Dieses Ebenmass in allem, was sie thaten und sprachen, verminderte von selbst rohe Ausbrüche der Leidenschaft, und Plutarch sagt ausdrücklich, dass die Perser es mit Ungezogenheiten und Verletzungen der guten Sitte ausserordentlich streng nehmen²⁾. Auch bezeichnet das angeführte Wort des Ammian, es sei unglaublich, wie an sich haltend und vorsichtig sie seien, einen so allgemeinen Zug des persischen Nationalcharakters, dass wir darunter nicht bloß die Beobachtung jener Regeln für den Umgang verstehen können. Als ein Beweis der Selbstbeherrschung der Perser ist gewiss auch ihre von den Alten sehr hoch gerühmte Verschwiegenheit anzusehen. Curtius berichtet, dass es bei den Persern Sitte sei, die Geheimnisse des Königs mit wunderbarer Treue zu bewahren; nicht Furcht, nicht Hoffnung entlocke dem Perser ein Wort. Geschwätzigkeit werde schwerer geächtet, als irgend eine Vergehung, und die Magier hielten auf den keine grossen Dinge, welchem das Schweigen schwer falle³⁾. Ja die Verschwiegenheit wurde, wie wir gesehen, sogar als ein guter Genius verehrt. — Wenn wir nun freilich sehen, wie alle Laster und Leidenschaften am persischen Hof ihr Spiel trieben, so könnte uns dies an jener Tugend der Perser sehr irre machen. Allein auch hier ist zu bemerken, einmal, dass es keineswegs der ganze Hof, namentlich meist der König nicht selbst war, auf welchen die Schuld alles des Gräuels fällt, sondern vor Allen jene berichtigten Weiber, wie Amestris und Parysatis; sodann aber, dass die Sittenverderbnisse am persischen Hof, welche im Allgemeinen für die spätere Zeit nicht geläugnet werden kann, nicht massgebend ist für den Charakter des persischen Volks. Nur über die bekannte Grausamkeit der Perser ist noch Einiges zu sagen. Bei allen Schriftstellern, welche persische Geschichte erzählen, finden wir Beispiele einer unerhörten Grausamkeit; namentlich wenn man die Ueberreste des Ktesias liest, sollte man meinen, das Lebendigbegraben⁴⁾, Blen-

1) *Cynop.* VIII, 1, 33 *ἀλλ' ὅταν ἂν αἰσιν ἐκπαύσῃ οἷον τὸ ὄρεαι αἰς καλλίας* ὤρεαι. — 2) *Plutarch Artax.* 27. — 3) *Curtius* IV, 25. — 4) s. oben S. 84.

den, Schinden, Kreuzigen¹⁾, das Steinigen²⁾, in Feuergluth werfen³⁾, und die schreckliche Strafe des Einschliessens in einen Trog⁴⁾, sei ganz an der Tagesordnung gewesen. Wenn man aber auch nicht bestreiten kann, dass alle diese Strafen häufig vorgekommen sind, da dies aus den andern Schriftstellern erhellt, so darf man doch nicht eine so stehende Anwendung derselben annehmen, als nach Ktesias scheinen würde, da dieser selbst mit Vorliebe solche Dinge in seine Geschichte aufgenommen, Photius mit Vorliebe Derartiges exerpirt hat. Muthwillige und bösertige Grausamkeit, hervorgerufen durch die rohe Lust am Schmerz eines Unglücklichen, findet man selten, namentlich scheint von den persischen Königen keiner ausser Kambyzes einen besonderen Hang zur Grausamkeit gehabt zu haben, wie etwa ein Nero. Grausam dagegen in hohem Grade sind die ohne Zweifel feststehenden Strafen für gewisse Verbrechen, namentlich für diejenigen, welche dem Iranier seiner ganzen Anschauung nach am Meisten zuwider sein mussten. Die Lüge wurde mit dem Tode bestraft (s. S. 113 ff.), ebenso jede Vergehung gegen die Pflicht der Wahrhaftigkeit im weitesten Sinn, der Treubruch, die Empörung gegen den König⁵⁾ meist mit Kreuzigung, der Ugehorsam durch Abschneiden des Kopfes und rechten Armes⁶⁾, der Undank und die Ungerechtigkeit (s. S. 113 ff.). Noch Ammian sagt, dass die Gesetze gegen die Undankbaren und Ueberläufer an Grausamkeit hervorragten. Auch der Giftmischer gehört in die Reihe dieser, ursprünglich religiösen Pflichten verletzender Verbrecher, da er hinterlistig, im Dunkeln schleichend sein Wesen treibt, gerade wie Ahriman. Ihm wurde der Kopf auf einen breiten Stein gelegt, und dann mit einem andern Stein daraufgestossen, bis der Schädel zerschmettert war⁷⁾. Ebenso stand, wie wir gesehen, auf der Veranreinigung von Feuer und Wasser die Todesstrafe. Hieraus sehen wir deutlich, dass die Strenge dieser Strafen grossentheils in dem sittlichen und religiösen Ernst ihren Grund hatte, mit welchem die Perser jene Vergehungen auffassten; diese waren in den Augen der Perser so ungeheuer, dass jede Strafe, auch die einfache Todesstrafe noch eine zu geringe Sühnung schien. Von einer böswilligen und niedrigen Grausamkeit kann somit keine Rede sein, und wenn auch trotzdem die Sache selbst bleibt, und dieser Zug des persischen Charakters mit jenen edleren Motiven nicht entschuldigt werden kann, so ist doch immerhin zu bedenken, dass dem ganzen Alterthum die Idee der Menschlichkeit noch nicht aufgegangen, sondern erst auf dem Boden der christlichen Welt erwachsen ist, und dass neben die Grausamkeiten der Römer zur Zeit ihrer höchsten äusseren Bildung und der Griechen noch im peloponnesischen Krieg gestellt die der Per-

1) Ctes. Pers. 5, 59; fragm. Pers. 3 u. a. — 2) Ctes. 46, 51. — 3) Ctes. 48. — 4) Ctes. 30; Plut. Artax. 16. — 5) Ctes. 48, 52, 30, 34. — 6) Strabo XV p. 1066. — 7) Plut. Artax. 19.

ser schon in viel milderem Licht erscheint. Die Perser und die übrigen Iranier waren ein kriegerisches Volk, das zum Theil die rohe nomadische Lebensweise nie abgelegt hat und, auch wo dies der Fall war, den kriegerischen Sinn in Folge der zahlreichen Kämpfe des persischen Reichs ins Innere und nach Aussen immer bewahrte. Hier suchen wir am Besten die Wurzel für die Grausamkeit der Perser, welche von diesem Gesichtspunkt aus keineswegs als eine raffinierte, sondern als eine ganz natürliche und naturwüchsige erscheint, und sich aus den geschichtlichen Verhältnissen des iranischen Volks, aber auch aus dem Wesen der alten Welt überhaupt erklärt.

Schluss: der Standpunkt des Iranischen Volksgeistes.

Wer die zuletzt angeführte Aeusserung des iranischen Charakters ins Auge fasst, möchte billig sich verwundern, wie diese Züge einer rohen Natürlichkeit mit jenem feinen Sinn für das Edle und Sittliche, mit jenen reinen Vorstellungen in der zoroastrischen Religion zu vereinigen seien? Diese Frage führt uns auf die Schranke des iranischen Volksgeistes und auf das Urtheil überhaupt, welches die Geschichte über diese Erscheinung des menschlichen Geistes fällt. Für die Zeit, in welcher die Religion wirklich lebendige Volksreligion ist, in welcher das Individuum vollkommen seine Befriedigung in ihr findet, in welcher sie noch nicht leere Form, und der Inhalt des Volksgeistes von ihr sich loslösend ein anderer geworden ist, für diese Zeit bildet die Religion als die höchste Gestalt, in welcher sich der Geist eines Volks offenbart, den Massstab desjenigen Standpunkts, auf welchem der Volksgeist steht. Den Anfangspunkt der Blüthe der Ormuzdreligion für die verschiedenen Stämme Iran, namentlich für den Westen mussten wir unbestimmt lassen: unsere sicheren Nachrichten beginnen erst mit dem fünften Jahrhundert. Dass wir hier, wenigstens im Westen Iran, die Ormuzdreligion in ihrer Blüthe — in dem genannten Sinn — finden, kann keinem Zweifel unterliegen. Wir dürfen sicher annehmen, dass diese Blüthe auch erst mit dem alten Perserreich ihr Ende gefunden habe. Einige Erscheinungen scheinen zwar gegen diese Annahme zu sprechen, einmal das frühe Eindringen des Anaitiskults, schon vor Herodot., sodann die Veränderung in den Vorstellungen von den letzten Dingen, die sich bei Theopomp findet, also vor dem Ende des Perserreichs eingetreten sein muss, und auf eine sehr selbständige Stellung des Ahriman, auf eine den Dualismus raneigende Fassung des Verhältnisses zwischen Ormuzd und Ahriman hinweisen könnte. Das Letztere bezeichnet allerdings eine Veränderung einer Grundvorstellung, aber wir haben kein Zeugnis, ob diese Veränderung auch im wirklichen Volksglauben eingetreten sei; und wenn auch dieses der Fall ist, so berührt dies unsere

Annahme nur so weit, als dann der Endpunkt der Blüthezeit um Weniges weiter hinaufgerückt werden müßte. Wichtiger ist die erstere Erscheinung. Wenn Anaitis zu Herodots Zeit allgemein in Iran mit ihrem besonderen Kult verehrt worden wäre, so wäre das ein sicheres Zeichen, dass dem Iranier seine Religion nicht mehr genügt hätte. Aber erstens wissen wir bestimmt, dass ihr Kult erst am Anfang des vierten Jahrhunderts förmlich eingeführt wurde; ferner zeigt sich derselbe immer nur an der westlichen Gränze, über welche er hereingekommen ist; sodann wurde ihr in Iran der ihr eigenthümliche semitische Kult nie zu Theil, weshalb er auch keine auflösende Wirkung auf die Ormuzdreligion gehabt hat, sondern sich im Gegentheil wohl mit derselben vertrug¹⁾. Wenn somit selbst diese Aenderung im Glauben nicht viel zu bedeuten hat und ausserdem, wenigstens so viel sich aus den Berichten der Alten abnehmen lässt, jedenfalls bis zum Anfang des vierten Jahrhunderts vereinzelt dasteht (alle andern Abweichungen, wie die mit dem Zarosue, fallen erst in spätere Zeit), so wird obige Annahme als gerechtfertigt erscheinen. Für die persische Weltmonarchie überhaupt also gelten die folgenden Resultate dieser Untersuchung.

Einige Erscheinungen in der Ormuzdreligion, wie namentlich die Gestalt des Mithra, das Vorkommen der Naturgottheiten, die Gebote der Reinheit, führten uns zu der Beobachtung, dass die Verschmelzung des Natürlichen und Geistigen ein wesentliches Merkmal dieser Religion sei. Diese unmittelbare Einheit des Natürlichen und Geistigen ist das Bezeichnende des ganzen Standpunkts, auf welchem der persische und mit ihm der iranische Geist überhaupt steht. Sie weist dem iranischen Volk die Stellung an, welche es auf dem langen Weg des Entwicklungsgangs des menschlichen Geistes einnimmt, und die Richtung auf das Geistige haben wir als ein entschiedenes Merkmal des iranischen Wesens sowohl in der Religion, als in der Sitte und Denkweise nachgewiesen. Dass dieses Geistige überall, wo es auftritt, sich als ein natürliches bestimmt, dass diese Bestimmtheit durch alle Aeusserungen des iranischen Geistes und alle Erscheinungen des iranischen Lebens hindurchgeht, dies aufzuzeigen bleibt uns nun noch übrig. Von den Göttergestalten musste dieses Merkmal zur Auffassung ihres Begriffs meist schon oben bemerkt werden. Die Vorstellungen von dem reinen, herrlichen, guten Wesen des Ormuzd wurzeln in dem iranischen Begriff von der Natur des Lichts; in der Gestalt des Mithra verschwimmen die geistigen und sinnlichen Vorstellungen ganz in einander, so dass es nicht einmal möglich ist, einen festen Begriff von seinem Wesen aufzustellen; auch Omanos hatte eine natürliche Grundlage. Die sechs grossen Lichtgenien sind nun freilich Personifikationen sittlicher Mächte, aber auch hier verschafft sich das natürliche Element sein Recht; wir finden unter ihnen nicht blos

einen Genius des Reichthums, der Lebensfülle, sondern auch die anderen erhalten eine natürliche Färbung durch die Art, wie die Güter und Tugenden, welche sie darstellen, in der iranischen Anschauung näher gefasst werden. Dies gilt auch von den übrigen guten Genien, indem z. B. die Schutzgenien der iranischen Landschaften auch eine Art Personifikationen dieser sichtbaren Landschaften sind, wie dies auch in anderen Religionen vorkommt (z. B. die Roma). Bei den Naturgottheiten ist das natürliche Element an sich gegeben, aber auch das Geistige tritt dadurch hinzu, dass dieselben als ein Heiliges, Göttliches, dem Lichtreich Angehöriges verehrt werden. Dass auch die Vorstellungen von den Gottheiten des Dunkels eine stark sinnliche Bezeichnung haben, wurde bemerkt, und selbst der Kampf der beiden Reiche fällt in die sinnliche Welt, da es sich dabei hauptsächlich um gegenseitige Vernichtung der Schöpfungen handelt.

Fast noch mehr als bei den Vorstellungen des Ormuzdgläubens tritt dieses Ineinandersein des Sinnlichen und Geistigen bei seinem ethischen Gehalt hervor. Die Grundbestimmung desselben, der Begriff des Guten, so sehr wir seine reine und geistige Fassung bewundern mussten, hat seinen Ursprung in der altiranischen Naturanschauung, welche ja die Grundlage des Ormuzdgläubens bildet. In der iranischen Anschauung ist das Gute zunächst ein ganz allgemeiner Begriff, gut ist alles, was ist, es ist an sich gut schon dadurch, dass es ist. Die Bestimmung des Guten ist somit ursprünglich im Begriff des Daseins enthalten; dass aber dieser Bestimmung die Wirklichkeit nicht entspricht, das ist das Mangelhafte, das Irrationale, das die Wirklichkeit an sich hat. Diese begrifflichen Bestimmungen, welche der iranischen Anschauung zu Grunde liegen, bringt die mythologische Vorstellungsweise in ihrer Art in ein zeitliches Verhältniss: Ormuzd hat ursprünglich die ganze Welt gut geschaffen, aber nachher ist Ahriman — woher, sagt sie nicht — gekommen und hat in die gute Schöpfung den Keim des Bösen gestreut. Gut ist nun weiter vornehmlich das, was sein Dasein aus sich selbst heraus bethätigt, was lebt, also Pflanzen, Thiere und Menschen; gut ist natürlich aber auch was Leben gibt und Leben schafft, und diese Wirkung hat in angezeichneter Weise das Licht. Doch ist das Licht nicht bloß gut in diesem abgeleiteten, sekundären Sinn, Licht und Leben stehen nicht bloß im Verhältniss von Ursache und Wirkung zu einander, sondern sie sind in einander, nicht bloß wo Licht ist, ist auch Leben, sondern wo Leben ist, ist auch Licht, Licht und Leben sind identisch, in der unmittelbaren Anschauung ganz Eins. Ebenso drückt man die iranische Anschauung schon nicht vollständig aus, wenn man sagt: das Licht ist gut. Denn das Gute ist nicht bloß ein Prädikat des Lichts, sondern Substanz und Attribut fallen hier ganz zusammen: das Licht ist das Gute und das Gute ist das Licht. Licht, Leben, das Gute sind nur verschiedene Ausdrücke für das Eine,

was alles dies in sich schliesst, und das wir, weil wir doch einen Namen dafür brauchen, am Besten als das Gute bezeichnen; nur muss man sich stets erinnern, was das eigentlich heisst. Beide Begriffe, Licht und Leben, führen uns nun zu dem weiteren, dem des Reinen; das Lichtvolle ist selbst das Klare, Reine, und die Reinheit ist es vorzüglich, die gesundes, frisches Leben schafft. So bestimmt sich also das Gute weiter als das Reine, und auch hier wieder nicht in jener prädikativen, sondern in der substantiellen Weise. Wie nun das sinnlich Reine ganz unwillkürlich und von selbst zum geistig und sittlich Reinen wird, haben wir oben (S. 50, 51) gesehen, ebenso wie das Eine nicht bloß das Andere bedingt, sondern das Eine häufig ganz an die Stelle des Andern tritt. So haben wir nun als weitere Bestimmung des Guten das Sittliche, und zwar kommt man nicht allein durch den Begriff des Reinen auf das Sittliche, sondern wie bei allen diesen Begriffen eigentlich Alles durch einander geht, so hängt das Sittliche ebenso eng mit den andern Bestimmungen jenes Einen, Allgemeinen, des Guten, zusammen. Das Lichtvolle, Durchsichtige, Klare ist auch das Wahre, Rechte, Sittliche; und selbst das Leben an sich, sogar das bewusstlose Leben hat nach der iranischen Anschauung sittlichen Werth. So nimmt das Sittliche, obgleich es einer höheren Sphäre, der Sphäre des freien Geistes angehört, doch keine andere Stellung zum Begriff des Guten ein, als jene anderen Bestimmungen. Alles sind nur Seiten des Einen, Guten. Wenn auch damit keineswegs gesagt werden soll, dass der iranische Geist mit der zunehmenden Kräftigung des sittlichen Bewusstseins in dem Sittlichen nicht etwas Höheres geahnt und gefunden habe, als in dem sinnlich Guten, so hat sich doch dieser innere Zusammenhang der sittlich religiösen Grundanschauungen nie geändert, das Sittliche blieb immer in dem Natürlichen gebunden, und der sittliche Geist des iranischen Volks hat sich trotz allem Ringen nie auf die Höhe der freien Geistigkeit erhoben, wenn man auch manchmal geneigt ist zu meinen, jetzt sei diese Höhe erstiegen. — Die Unangemessenheit der Wirklichkeit an die Bestimmung, die eigentlich alles Dasein hat, führt auf den Begriff des Bösen, welches empirisch aufgenommen wurde, des Schädlichen, Todbringenden, Unreinen, Dunkeln, Schlechten, was Alles ganz ebenso zusammenhängt. Wie sich dieser Gegensatz an die Gegensätze der iranischen Landesnatur anknüpft und an ihnen weiter ausbildet, haben wir gesehen.

Darin, dass der Iranier diesen Gegensatz des Guten und Bösen mit aller Energie in den Vordergrund stellt, Alles auf ihn bezieht und das Gute in der ethischen Aufgabe, die er sich stellt, zur absoluten Macht erhebt, liegt der ethische Charakter der iranischen Religion und Lebensanschauung. Die ethische Aufgabe bestimmt sich ganz nach dem Inhalt der ethischen Wesenheit, wir haben auch an ihr jene eigenthümliche Mischung des Sinnlichen und Geistigen wahrgenommen. Feld- und Gartenbau ist neben Reinheit und

Wahrheit in Wort und That, Heiligkeit der Gesinnung so gut wie das Tödtē schafflicher Thiere religiöse und sittliche Pflicht des Iraniers, das Eine im Grund ebenso verdienstlich als das Andere. Das Ineinandersein des Sinnlichen und Geistigen geht ebenso durch das Leben des Persers in seinen verschiedenen Formen, und zwar nicht bloß so, dass wir z. B. neben der naturwüchsigen Art des Familienlebens jene edle Gestaltung des Verhältnisses zum Nächsten finden, sondern in jeder einzelnen jener Formen treffen wir Beides, nur hält das Eine, bald das Andere vorwiegend. In der persischen Erziehung lernen die Knaben Reiten, Bogenschiessen und — Wahrhaftigkeit; im Familienleben die sehr naturwüchsigen und urzuständlichen Begriffe vom Zweck der Ehe, daneben doch auch das schöne Verhältniss der Kinder zu den Eltern, namentlich zur Mutter; im gesellschaftlichen Verkehr die hohe Auffassung der Pflichten gegen den Nächsten, aber die gleiche Werthschätzung der Beobachtung nicht bloss des äusseren Anstandes, sondern einer übertriebenen Etiquette; im Verhältniss des Königs zu den Unterthanen endlich auf der einen Seite der rohe Despotismus, auf der andern die aufopfernde Liebe und Treue der Unterthanen. Diese Mischung des Geistigen und Natürlichen zeigte sich endlich auch bei den beiden Grundzügen des iranischen Charakters, dem Sinn für alles Hohe und Grosse und der Richtung auf das Materielle, die Wirklichkeit, das Leben. Neben den edlen Früchten, die jener getragen hat, sehen wir ihn doch auch wieder am Sinnlichen, Aeusserlichen, Eitlen kleben, wenn dies auch erst in späterer Zeit in tadelnswerther Weise hervortrat: der praktisch-verständige Sinn der Perser, welcher sich in den trefflichen Eigenschaften der Weisheit und Besonnenheit äussert, findet andererseits wieder sein Ziel und seine Befriedigung in der ausserordentlich hochgestellten Arbeit namentlich des Feldbaus und der Viehzucht; und wenn hier das natürliche Element die beste Wirkung auf das iranische Leben geübt hat, so hatte dagegen der kriegerische Muth und der Heldensinn eine Ausartung und Verwilderung im Gefolge, die unmenschliche Grausamkeit, welche immer ein Flecken in dem Charakter dieses edlen Volkes bleiben wird.

Dieser unentwickelte Zustand der unmittelbaren Einheit von Geist und Natur, wo das Natürliche schon fortwährend dem Geist zustrebt und ihn auch erreicht, dieses Geistige aber doch immer wieder an das Natürliche gebunden bleibt, zeigt sich nicht bloß auf dem Gebiet der Religion für sich und der Sittē für sich, sondern auch in der Vermischung beider und zwar nicht bloß der Religion und Sittē, sondern allgemeiner der Religion mit allen andern Gebieten des Lebens. Der Religion ist nicht ein eigenes Gebiet angewiesen, sondern sie ist die absolute Macht, welche über alle anderen Gebiete des iranischen Lebens übergreift, in allen diktatorisch waltet, so dass die bürgerlichen Einrichtungen und Gesetze, die Sitten und Gebräuche zugleich Religionsgesetze, die Ge-

hote der Religion zugleich Staatsgesetze sind, dass sie den Iranier bei allen wichtigen Handlungen des Lebens, ja man kann sagen, auf jedem Schritt und Tritt begleitet, und allen Verhältnissen, in welchen er zu Andern steht, ihren Stempel aufdrückt; man denke nur z. B. wie er stets die Reinheitsgesetze vor Augen haben musste, welche ohne stete Aufmerksamkeit so leicht verletzt werden konnten. Dieses Eingreifen der Religion in Gebiete, welche ihr eigentlich fremd sind, hängt insofern mit jener Vermischung des Geistigen und Natürlichen zusammen, als die Religion als das Geistige Dinge in ihren Bereich zieht, die nicht bloß für die Religion eigentlich gleichgültig, sondern mit dem Geistigen überhaupt gar Nichts zu schaffen haben. Die schlimmen Wirkungen, welche diese Stellung der Religion bei andern Völkern des Alterthums gehabt hat, Priesterherrschaft und Stillstand der geistigen und socialen Entwicklung, sind aber bei dem Ormuzd glauben nicht eingetreten, vielmehr erkennen wir, wo sich sein Einfluss geltend macht, eine veredelnde, luternde, zum Geistigen und Sittlichen erhebende Wirkung¹.

Wenn wir nun dieses Befaugensein des Geistigen in dem Natürlichen als die Schranke des iranischen Volksgeists ansehen müssen, so wäre es doch ungerecht, wenn wir über der Bewunderung, mit welcher uns trotzdem die Erhabenheit der Ormuzdreligion, die Reinheit der darin enthaltenen sittlichen Ideen, der tiefe Ernst des Iraniers in der Auffassung der Sünde und die sittliche Kraft des Volks erfüllt, den andern Faktor des iranischen Wesens zurückstellen und ihn bloß als das Mangelhafte und Schlechte ansehen wollten, als dasjenige, was den iranischen Geist gehindert hätte, die Höhe, welche er anstrebte, ganz zu erklimmen. Vielmehr ist es gerade das Natürliche und Naturwüchsige, was uns die Züge des iranischen Volks besonders theuer und das erneuerte Bild dieser untergegangenen Welt eines Brudervolks besonders anziehend macht. Wenn wir die früheste Geschichte des menschlichen Geschlechts an uns vorbeiziehen lassen und sehen, wie der Aegypter zwar mit ernstem Willen das Leben und das, was es bietet, erfasst, aber nur, um dasselbe in ewiger, unveränderlicher Gestalt festzuhalten; wie der Semite in der Zerrissenheit seines innersten Wesens, in der Entzweiung seines Bewusstseins sich selbst aufreißt, wie der Inder in der Flucht aus dem irdischen Leben sein Heil sucht: da verweilt das Auge mit Lust auf dem iranischen Volk, welches mit gesundem Blick die Aufgabe des Lebens erfasst, sich reale, erreichbare Ziele setzt und mit tüchtiger, frischer Kraft sich auf das Leben wirft; welches eine wahre Freude hat am Leben und an allem, was Leben bringt und Leben schafft. Gewissenhafte Benutzung des Guten, das die Natur und namentlich der Erdholden dem Menschen

1) Diese Durchdringung des persischen Lebens von der Religion her ist wohl Ovidius, wenn er die Perser ein *Optima gens* nennt, Origines c. Celis. VI, 80.

bietet, Förderung und Anshreitung des Heilbringenden, Gesunden, Lebenskräftigen durch stete Wachsamkeit und regsame Thätigkeit, kurz die Arbeit selbst war es, wozu den Iranier seine Natur hindrängte. Das ist die eine Gabe, welche er dem Hervortreten des natürlichen und naturwüchsigen Elements in seinem Wesen verdankt; der andere Vorzug liegt auf der Seite des Geistigen, und ist eigentlich nur der ideale Ausdruck jener realen Lebensrichtung. Durch die ganze Weltanschauung des Iraniers weht ein frischer, lebensvoller Hauch. In jedem Gegenstand der Natur, in jeder Pflanze, jedem Baum, jedem Thier, begrüsst er ein eigenthümliches, göttliches Leben: selbst die Kraft der leblosen Naturgegenstände, des Wassers und Feuers, des Mondes und der Sonne, ist ihm von einem göttlichen Lichtgeist getragen. In allem, dessen er sich freuen darf, sieht sein dankbarer Sinn eine heilige Schöpfung des allmächtigen Gottes. Die ganze Natur belebt seine Phantasie mit geisterhaften, sinnvollen Lichtgestalten, die ihn überall umgeben und begleiten, und wohn sich auch der Geist bei ihm noch in das Gewand der Natur hüllt, so schaut er dagegen in der Natur den Geist, der mit seiner göttlichen Kraft Alles erfüllt und belebt.

Notizen, Correspondenzen und Vermischtes.

Turanische Wurzelforschungen.

Von

Dr. O. Blau.

1. Die Correlativa *tnoq*; *suq* = *yoq*; *doq*.

Die Wurzel *doq*, wie sie im omanischen *doglunq* „orisi, entstehen, werden“ vorliegt, hat im Jakutischen zwar keinen Verbalstamm gebildet; die Lautgesetze dieses Dialectes berechtigen jedoch zu der Annahme, dass der Nominalstamm *tnoq* (Bochtl. WB. 105) die gleiche Wurzel ist. Die Härte der Schlussconsonanten ist erst durch die Stellung im Auslaut bedingt, da im Jakutischen kein Wort auf *gh* anlauten darf; in den Dativ- und Accusativformen *toqho* und *toqo* tritt der ursprünglich weiche Consonant wieder in sein Recht. Der jakutische Anlaut *t* ist auch sonst das Aequivalent für omanisches *d*, z. B. *omnan*, *doñ* jak. *toñ* Eis, *doñ* (eigentlich *doñin* Kislige mit Verschlingung des *ñ* durch nachfolgendes *j*), wie *yalañ* Länge von *yulñnaq*, *yulñna* jakut. *tolon* Hagel, *doñu* voll, jakut. *toñu*. Lautlich ist also der jakutische Nominalstamm *tnoq* dem omanischen Verbalstamm *dogh* völlig parallel. Ähnliche Fälle, in denen überdies Nominalstämme eine Diphthongirung oder Verlängerung der entsprechenden Verbalstämme aufweisen, sind auch ausser den von Bochtlingk Gr. § 235 angeführten nachweisbar; so gehört z. B. der *nyalç* Heerde an *ür äyze* treiben (B. Gr. S. 396); *is* Nebel, dann Rauch zu *is* sprengen; *hıs*, Ritz, Spalte, Abschluß, Gränze u. s. w. zu *bıs* schneiden. Wenn Bochtlingks Vermuthung richtig ist, dass in solchen Fällen der Nominalstamm ein Affixum im Laufe der Zeit eingebüsst hat, so stimmt *tnoq* zunächst zu *suq* *doghu*, welches abstrakt: „Entstehung“ bedeutet. Dem jakut. *tnoq* vindicire ich die concrete, passive Bedeutung (vgl. *toñ* gefroren, *bök* gebogen, *köb* geschwollen Bochtl. 235): „Entstandenes, Gewordenes, ein Ding, Wesen“. Davon ausgehend ordnen sich die Bedeutungen, in denen jakut. *tnoq* gebraucht wird (Bochtl. W. B. 105, Gr. § 424), so, dass von je dem concretem Nominalbegriff zunächst der des Indefinitum: „Etwas, irgend Etwas, irgend ein“ her genommen und daraus in zweiter Linie die interrogative und relative Bedeutung: „was“ abgeleitet ist. Einer ähnlichen Begriffsentwicklung scheint auch das jakutische Synonym *usarñit* oder *usurñit* „irgend Etwas“ gefolgt zu sein (Bochtl. Gr. § 425), da es der Form nach ein Nomen Präteritum von einem verlorenen Verbum *usarñ* ist, welches Deponitivum von *ñis*, „fabri-“ (B. WB. 45) zu sein scheint, wonach die eigentliche Bedeutung „fabricatum“, dann „Sache“ überhaupt wäre.

Hiernach rechne ich tuog nicht, wie Bohtlingk, zu den eigentlichen Pronominalstämmen, sondern zu den unzertrennbaren Nominalstämmen (§. 225), wolin er a. a. tuog = yug gestellt hat, welches ich wiederum meiner seits für zueingehar halte. Der Pronominalstamm to, tö aber, auf welchen B. toglo „warum“ und toot „wie viel“ zurückführt, ist leichter als durch Verschleifung aus tuog entstanden zu erklären, wie umgekehrt.

Dass auch jakut. soog = oman, yug nicht, wie Bohtl. WB. 169 meint, zum Verbalstamm yon- = „herausen“ gehört, sondern das negative Correlativum zu dem oben besprochenen tuog ist, ergibt sich mir auf folgendem Wege. Es existirt im Jakutischen eine, so viel ich sehe, bis jetzt noch nicht erkannte Privativpartikel si, su, welche als Präfixum vor Nominaus dem deutschen in- oder einem = privativum verglichen werden kann. Nicht zu verkennen ist diese Partikel in folgenden Jakutischen Wörtern: siridiq „nicht ausreichend“ aus si + iridiq „ausreichend, ausdauernd“; simiya „unwahr, Lüge“ ist zusammengesetzt aus si + iriyä = iriyä „Verstand“, also eigentl. „Unverstand, Missverständnis“; sipaq „nicht wohlgeschmeckt“ lässt sich bequem auf si + ipaq (irreptitum) zurückführen, also = *discretus*, ineptus „sich nicht anfügend, abweisend, abgeschmeckt, fade“; tulu „tragen“ würde ein adject. tulumaq bilden, wie tulu - tulumaq (B. Gr. §. 217), aus si + tulumaq wird wie B. Gr. §. 217, 3) tulumaq „nicht tragend, unbeladen“; von kin „Scheide“ hiess kin-naq „mit einer Scheide versehen“, si-kinmaq „ohne Scheide“; k axi- sehen zwei Vocale in Compositis wird aber, wie in hügin aus bu + kin u. anderem zu g und so entsteht sigimaq „nackt, unbekleidet“; ebenso scheint bülä 2. „geschoben, enveloppé“ den zweiten Theil der Composition abirag „ohne Hülle, unbeholt, ungesattelt“ zu geben; andere Beispiele wie sololoq „unbeschäftigt“ (von olar „beschäftigt sein“), sordog „unglücklich“ (ser Unglück, om. ogur Glück?) sind mit weniger durchsichtig. Aus obigen Fällen ist ausser der Existenz jener privativen Partikel auch ersichtlich, wie dieselbe nach den Gesetzen der Vocalharmonie in Zusammensetzungen (B. Gr. §. 48) ihren Vokal der Classe der nachfolgenden Vocale assimiliert. Mit dem Nominalstamm tuog verbunden würde sie zunächst ein Compositum su-tuog ergeben, dessen etymologische Bedeutung wäre: „Das Gegentheil des Gewandenen, ein Nichtgewandenes, nicht vorhanden“. Diese Bedeutung ist bekanntlich in der That die, von welcher der Gebrauch des heutigen jakut. soog und omanheben yug ausgeht. Nur die Form ist etwas abgeschliffen. Um innerhalb des Jakutischen von su-tuog zu soog zu gelangen, genügt es, besonders bei einem so viel gebrauchten Worte, so die ähnliche Verschleifung von hülötk in öülök (B. Gr. 217, 3), sowie an das obenangeführte anumaq mit su-tulumaq zu erinnern. Im Osmänischen wäre yug aus yubog in ähnlicher Weise contrahirt, wie toq „satt“ aus betog, für welches kothai, todog die Verbindung mit dem Jakutischen Verb. tot „satt sein“ bestellte. Das tchawesch syog, vielleicht auch kothai, tyog, enthalten in dem y noch einen Rest jenes inlautenden t, indem in den verwandten Dialecten ein zwischen zwei Vocale stehendes jakutisches t ganz regelmässig in y übergeht (B. Gr. §. 178). Ueber den nicht minder regelmässigen Uebergang des inlautenden jakut. s in osmanisches y verweise ich auf Bohtl. Gr. §. 182; womit auch die Möglichkeit abgeschnitten ist, obige Partikel si etwa mit oom = „ohne“ combiniren zu wollen.

Innerhalb des Jakutischen gehören zu *uoq* noch ein paar Composita, in denen dies Wortchen als erster Theil erscheint, während es in der Regel nachgesetzt. Adjektiva des Nichtbestandes bildet (Boehl. WB. 168). So erkläre ich mir *soqtoq* „allein“ als Compositum aus *uoq* — *soq* zwischen Vocalen wie im nem. *yoghalmag* „zu nichts werden“ —, und *ataq* „Stütze“, wörtlich also „einer der keine Stütze hat“ = *atagla uoq*. Auch für das in jatarischen Dialecten mit anorganischer Beibehaltung der anlautenden Sibilans weiterverlängerte *soqr*, einseitig, blind (Boehl. WB. 159. Klaproth *Kauk* Spr. 475) gilt erst die jakutische Schreibung *soqper* die rechte Etymologie, indem diese auf eine Zusammensetzung aus *uoq* und *qaraq* „Aug“, also = *qaraqla uoq* „der ein Auge nicht hat“ hinführt. Ganz ähnlich ist im osman. *yokheul* „arm“ gebildet, dessen *kh* statt *q* nur eine orthographische Nuancirung nach der Aussprache ist, wie in *yokhas* „oder“ = *yokha*, altes Geld Vullers LP. I. 72, statt *eqa*. Doch bleibt mir der Ursprung des zweiten Theiles dieses Compositums noch dunkel.

Ein drittes Correlativ zu dem Indefinitum *uoq*, und dem Negativum *uoq* = *yog* „kann ich im osman. *coq*. Ich sehe es ebenfalls als eine Contraktion aus *to-uoq* an: dem zweiten Theil ist hier das Quantitativum *co-*, *co-* präfigirt, welches Boehl. (Gr. §. 127) mit Recht als aus dem indar. und mongol. *caq* „Maass, Zeit“ verschliffen erkannt hat; und welches im Jakut. als Affixum in den quantitativen Pronominalen *ocho* „soviel wie jense“, *kuſſa* „soviel wie dieses“, *qaſſa* „wie viel“ erhalten ist. Eigentlich bedeutet also *coq* „eine gewisse Zahl von Dingen“, „nombre de choses“, von wo der Uebergang in die schlechte Bedeutung „viel“ nahe liegt. Denominative davon sind *soqbalmaq* „viel werden, gross werden, wachsen“, und *soqalmaq* „vervielfältigen“; und es ist daher kein Grund, weshalb nicht auch jakut. *suoghai* „sich zu einem Haufen stellen“ ebenso nahe zu einem nicht erhaltenen *uoq* = *osm. coq* gehören sollte, wie das verkürzte *cuo* in *cuo* billt „Haufenwolke“ (Boehl. WB. 112) eine Analogie zu dem oben erwähnten *to*, abgekürzt aus *taoq*, bildet.

Neuere Mittheilungen über die Samaritaner V.

Von

Rath. Dr. Geiger.

Das Interesse, welches sich für uns zu die Samaritaner knüpft, ist ein allgemein religionsgeschichtliches; ihr Israelenthum, ihre eigenenthümliche Auffassung und Ausbildung des Messiasbegriffs, der pentateuchischen Berichte und Vorschriften gegenüber dem Judentum und dessen weiter fortgehender Entwicklung bietet wichtige Momente zur Anklärung über die Anfänge der Herrschaft der auf das A. T. gegründeten Religion. Die Schicksale der Samaritaner als eines geordneten Volkstheiles verdienen unsere Aufmerksamkeit weniger auf sich zu ziehen. Sie haben in keiner Weise einen bemerklichen Einfluss auf die Geschichte der Völker und Staaten ausgeübt, umso denen sie ihre Wohnsitze

hatten, und selbst ihre Leiden, die sie mit ihren von ihnen geschassten Brüdern, den Juden, theilen, enthalten der spannenden Tragik, welche die Geschichte dieser darstellt. Ihrem Widerstande fehlte es keineswegs an Zähigkeit, wohl aber an Biegsamkeit. Sie hielten an ihren alten heiligen Stätten so fest, dass sie mit der Entfernung von ihnen allen festen Halt verloren, die Kintressen und Verfolgungen, welche sie in der alten Heimath erlitten, konnten keinen Ersatz finden in der Ausbreitung über das weite Eriensland. Nur wie nothgedrungen dehnten sie sich über einige Gegenden des Orients aus, um sich auch bald wieder auf den engen alten Boden zurückzuziehen, und da dieser immer dürre wurde, überhaupt ein Ort der Bildung zu sein anhielt, so ist auch ihre Geschichte nur ein ununterbrochenes Zusammenschrumpfen. In dieser Verkümmernng entschwindet ihnen auch ganz der geschichtliche Sinn; ausser allem Zusammenhang mit den Verhältnissen der grossen Welt, wissen sie die Erinnerung an ihre eigenen Schicksale kaum festzuhalten, noch weniger sie in die historische Zeit zu einfügen. So überliefern sie Trümmer, die wie zufällig gerettet sind, wie sie für ihre beschränkte Auffassung gerade eine besondere Bedeutung erlangten; aber auch diese sind mit so trüben Sagen umschlungen, dass sie kaum kenntlich sind. Jedes neue Geschichtswerk, das wir von ihnen erhalten, bestätigt dieses Urtheil.

Wie das schonem viel erwartete Buch Josua, als es durch Juyneboll erschien, diejenigen enttäuschte, welche besondere Aufschlüsse von ihm erwarteten, so ergiebt es uns auch mit der Chronik Abulfath's, welche jetzt durch Vilmar dargeboten wird ¹⁾. Freilich werden Wenige neue Ergebnisse erwartet haben, da der Inhalt schon längst genügend bekannt und der wesentlichste Theil in Original und Uebersetzung durch Schnurrer mitgetheilt war. Mit solchem negativen Gewinn, mit dem Nachweis, dass man keine neue Belehrung zu schöpfen habe, muss man sich in der Wissenschaft oft bei Werken begnügen, welche lange besprochen, durch mitgetheilte Einzelheiten gewisse Hoffnungen rege gemacht und die Aufmerksamkeit auf sich gelenkt haben; wenn sie erscheinen, sind wir berechtigt, wir wissen, dass wir auf dem früher betretenen Wege fortschreiten dürfen, unsere Auffassungswelt wird durch sie nicht geändert. Hr. Prof. Vilmar hat das Seine für das Buch gethan, er hat es sorgsam nach verschiedenen Handschriften herausgegeben, Form und Inhalt in den Prolegomenen nach allen Seiten erwogen, und so gebührt ihm der Dank, wenn auch das Buch selbst weiter keinen Werth beanspruchen kann, obgleich Abulfath selbst sich als nüchternen und verständigen Mann erweist. Der chronologische Faden, an dem er die Ereignisse an einander reihet, ist, wie Hr. V. selbst nachweist (S. XLIX ff.), höchst unsicher, die Zeiteintheilungen willkürlich, und bei solchem völligen Mangel an sonstiger Geschichtskennntnis ist das Aufsuchen eines bestimmenden Grundes für die Zeiteintheilung ebenso überflüssig wie nutzlos. Ich möchte daher auch kaum Hrn. V. beistimmen, wenn er annehmen zu dürfen glaubt, die für die Herankunft des Messias nach vollendetem sech-

1) Abulfath samaritan. Quae ad fidem eodiem manuscriptorum Berolinensium, Hodejani, Parisini editit et prolegomenis instruit *Edouardus Vilmar*, Göttingae 1865, CXX u. 47 S. 8.

ten Jahrtausend festgestellte Zeit habe den Grund der Einteilung für die vorangehenden chronologischen Daten gegeben. Am Allerwenigsten kann Dies von der eigenthümlichen biblischen Chronologie der Samaritaner gelten, wie sie besonders durch die Abweichungen im Lebensalter der Adamiden und Noachiden erzeugt wird. Als im samaritanischen Pentateuch diese Zahlen festgesetzt wurden, war der Messiasglaube unter ihnen sicher noch nicht in den Vordergrund getreten, noch weniger ein bestimmter und zwar ein für jene alte Zeit so fernliegender Zeitpunkt seiner Erscheinung festgestellt, dass ihm zu Liebe eine so durchgreifende Aenderung in den Zahlen hätte vorgenommen werden dürfen. Die wirkliche Veranlassung zu dieser Abweichung glaube ich in meiner Abhandlung: „Die Lebensjahre der zwei ältesten Geschlechternamen. Nach den drei verschiedenen Textes-Receensionen“ (Jüd. Zischr. f. Wissenschaft u. Leben Bd. I S. 98—121 u. S. 174—185) genügend nachgewiesen zu haben.

Was nun die Ereignisse selbst betrifft, so dürfte höchstens die weitere Ausführung über Baba raba (S. 124 ff. vgl. S. LVII ff.) Beachtung verdienen; mit seiner Erwähnung schliesst das Buch Josua, wie es im Druck vorliegt, so dass wir über ihn, der doch von nachhaltiger ermunternder Einwirkung auf die Samaritaner gewesen zu sein scheint, nichts Näheres dort erfahren. Abul-fath erzählt über ihn, aber zu einem klaren Bilde bringen wir es auch durch ihn nicht. Er scheint allerdings seine Genossen bürgerlich wie innerlich gehoben zu haben; aber während in ersterer Beziehung sagenhafte Erzählungen den Geschichtsboden überwuchern, so sind auch die uns berichteten von ihm ausgehenden inneren Anordnungen viel zu unklar, als dass sie uns seine Grundsätze enthüllten. Wie es scheint, wurde er nach Art des Pharisäismus im Judenthume, von der Tendenz geleitet, den vorwiegenden Einfluss des Priestertums zu beschränken und einen selbstständigen Gelehrtenstand zu schaffen; Zeiten mit allgemeiner Bildung würden ein solches Unternehmen begünstigt haben, sie traten jedoch für den Samaritanismus nicht mehr ein. Die Gelehrsamkeit blieb dürftig, und die Leitung der Angelegenheiten blieb bei den Priestern. Die Sabäer (السبوعاء) stellten sich Baba's Reformen gleich entgegen.

Auf einen Sieg Baba's wird auch eine Sitte als Erinnerung zurückgeführt, die jedoch, wie mir scheint, das falsche Deutung von Seiten der Samaritaner ist. Am ersten Tage des siebenten Monats nämlich, wird berichtet, stünden die samaritanischen Jünglinge Feuer auf den Bergen an; das sei eine Erinnerung an einen grossen Sieg Baba's, und während die Einen dieses soeben aus dem Anfange seiner Laufbahn damit feiern lassen, knüpfen Andere diese Feier an ein späteres Ereigniss aus seinem Leben (S. 134, 16 ff. 142 f., vgl. S. LXVII u. LXX). Dieser Schwanken bezeugt die Unsicherheit der Tradition und berechtigt zu der Annahme, dass die Samaritaner der spätern Zeit eine Sitte, deren Entstehungsgrund sie nicht mehr kannten, als Erinnerung an einen gefeierten Namen betrachteten und in verschiedener Art sie mit ihm verbinden. Nun aber glaube ich, dass wir die Entstehung dieser Sitte anderweitig genügend erklären können, ja dass sie geschichtlich bezeugt wird. Bekanntlich war die genaue Feststellung des Kalenders zur rechtzeitigen Begehung der Feiern und Festtage, also die richtige Ansetzung des Monatsanfangs nach dem Sichtbarwerden des Neumonds, seit den Zeiten des zweiten Tempels unter den Juden

eine hochwichtige und mit grosser Feiertlichkeit der Religionsbehörde vorzunehmende religiöse Angelegenheit; in dem damaligen bürgerlich-religiösen Parteeikampfe war hier eine immer sich erneuernde Veranlassung zu Streitigkeiten, von welcher Religionsbehörde dieser in das ganze religiöse Volksleben tief eingreifende Act vorzunehmen sei, ob von der jüdischen Priesterschaft oder von dem pharisäischen Gelehrtenstande. Dieser erlangte zwar je länger je mehr das Uebergewicht, doch blieben noch immer mannichfache Kämpfe, um einer Bestimmung die nöthige und sichere Verbreitung zu geben. In der ersten Zeit zündete man nun Feuer an auf den Spitzen der Berge (um so durch das ganze Land den Beginn des Monats zu verkünden); als aber die Samaritaner (welche gegen die Pharisäer vielfach mit den Sadducäern zusammenhielten) Verwirrung anrichteten indem sie, deren Land zwischen Judäa und Galiläa lag, von ihrem Gebiete aus namentlich nach Galiläa hin falsch signalisiren konnten, traf man die Anordnung, dass Boten ausgesandt wurden, die die in Jerusalem getroffene Bestimmung weiterhin verkündeten (Mischnah Rosch ha-Schannah 2, 2: בראשונה דני טשיאין טשוואת, משקלקלו הכותים, וחקינו שיהו שלוחין יצאין). Diese Feuertheinde waren am Anfange des siebenten Monats von besonderer Wichtigkeit, weil mit dem Neumonde selbst das Bläsefest (späteres jüdisches Sanjahr) begangen wurde, während die Feste anderer Monate (Pessach und Wochenfest) erst in die Mitte des Monats trafen, bis wohin die rechte Feststellung des Monatsanfangs anderweitig mitgetheilt werden konnte. Also gerade am ersten des siebenten Monats fand auch der „fouriger“ Weinkampf auf den Bergen Statt, und die Samaritaner behielten die Sitte bei, nachdem die Juden sie längst aufgegeben. Aber der Veranlassung dazu nicht mehr abgedenk, zählten sie nationale denkwürdige Ereignisse auf, an die sie sie anzulehnen vermochten.

Auch über die unter den Samaritanern entstandenen Secten gelangen wir durch Abulfath zu keiner genauen Kenntniss; die Hauptstelle über die Doasthäer war schon durch de Saey bekannt. Wie Hr. V. bemerkt (S. LXXI ff.) scheint er zwei Male und sie aus verschiedenen Zeiten über dieselbe Secte der Doasthäer zu berichten. Während er einmal von Doasthäen (Dusthan, دوستان) als einem Sectenstifter vor der Zeit Alexander's spricht, lässt er an einem andern Orte in ähnlicher Weise, aber in späterer nachchristlicher Zeit, einen Dasis (دوسيس) zum Haupte sich aufwerfen, der viele Anhänger gewinnt, wenn sie sich auch wieder unter sich spalten, und der Name der Secte lautet für beide gleich. Doasthai (דוסתאי) und Dasis (דוסא) sind auch unter den Juden gewöhnliche Namen geworden, eine Verwechslung mag nicht selten stattgefunden haben; da der eine Name doch wohl bloß eine Abkürzung des andern ist. Auch ist es nicht auffallend, wenn zu verschiedenen Zeiten, in denen allgemeine Cultureinflüsse auch zu den Samaritanern drangen, emporstrebende Geister in dem ährftigen und doch so verschlossenen herkömmlichen Samaritanismus sich beengt fühlten, die Schranken zu durchbrechen versuchten und diese Versuche nicht ohne schwärmerische Thatat unternahmen. Aus den trübselhaften entstellten Berichten aber, welche uns über diese nicht durchgedrungenen Versuche überliefert werden, kann man sich keine klare Vorstellung bilden über Motive und Grundsätze dieser Männer. So hören wir z. B., dass

Levi, der Neffe des Hohenpriesters Akhion, durch die Schriften des Dosis für ihn gewonnen, am ersten Tage des Pessachfestes von seinem Oheim aufgeführt, den Abschnitt 2 Mos. 12. 21 ff. vorzulesen, in V. 22 **صعتم** statt **צב** gelesen habe, von den Samaritanern darüber zur Rede gestellt, sie getadelt habe, dass sie nicht an Dosis glaubten, von dem Volke aber gesteinigt worden sei. Was mit dieser arabischen Uebersetzung des hebräischen Wortes — welches auch Saadja und Ahn-Said (زعم) so wiedergaben — beabsichtigt und welche Ketzeret darin gefunden wurde, können wir aus dem Berichte (S. 155 Z. 11 ff.) nicht erkennen.

In derselben Unklarheit bleibt die auch anderweitig schon bekannte Mittheilung von dem römischen Statthalter Garmen (جرمون), der den Samaritanern beigegeben gegen das über sie verhängte Verbot der Beschneidung und namentlich dem Hohenpriester Akhion sich freundlich bewiesen habe, so dass bei allen feierlichen Gelegenheiten seiner segnend mit den Worten gedacht wird: **דכור לסב ט דלום גרמון אסירה רומא**, „es werde zum Guten gedacht ewiglich Garmen, der römische Fürst“ (S. 150 f.). Dieselbe Geschichte erzählt in gleicher Weise der samaritanische Commentator Ibrahim aus der Familie Jakob, dessen handschriftliches Werk ich schon mehrfach erwähnt habe, bei dem Capitel von der Beschneidung, Genesis 16. Nach Anderen aber, so berichtet er bei der Geburt Moiss, habe sich der Vorfall bei Moses' Beschneidung zugegetragen; Ibrahim ist jedoch so verständlich einzusehen, dass damals von den Römern noch keine Rede gewesen, es könnte höchstens ein ähnlicher Vorfall sich damals zugegetragen haben und dadurch eine Verwirrung in der Erzählung bei Einigen vorgekommen sein. Hören wir ihn mit seinen eigenen Worten! Nachdem er nämlich zuerst diese Geschichte als bei Amrum vorgefallen berichtet, dann aber sagt: „Anderen verlegten sie in spätere Zeit,“ fährt er fort: **واقول ان عذا عو الصحيح كما هو في كتاب التاريخ حرج (؟) فان في وقت ايلاد السيد الرسول ما كان هناك اسم لروم والذي نقل هذا الكلام لا بد توثقوا من باب الوثق واستغفر الله من العثم وربما تكون حكاية الرسول قريية من عذا الشكل قد دخل العليط في النقل واختلعت العلماء في المنل والله اعلم**.

Bei solchen Schriften lernen wir gewöhnlich am Meisten aus den gelegentlichen Mittheilungen, wo der Schriftsteller absichtlich, also auch des Verstandes würdig, seine Auffassung und damit zugleich die seiner Zeit und seiner ganzen Gemeinschaft offenbart. Neues freilich, das uns bisher aus andern Quellen noch nicht bekannt geworden, erfahren wir aus Abulfath nicht, doch sind auch Bestätigungen auf diesem noch wenig ausgetreten Gebiete willkommen. So hören wir S. 204 Z. 8, dass die Baumfrucht des vierten Jahres dem Priester gegeben werden muss, indem die Samaritaner so den Vers 8 Mos. 13, 24 erklären, wie Dies schon anderweitig bezeugt (vgl. Umschrift S. 181 f.). Hingegen wird kurz zuvor bei der Erwähnung der zu entrichtenden Zehnten ein dritter, welcher alle drei Jahre den Armen zu geben ist, wie die samaritan-

sche Halachah vorzuschreiben scheint (vgl. das. S. 178 u. Anm. 1), übergangen wie im Buche Josua c. 38¹⁾.

Auch eine andere Mittheilung aus dem Buche Josua (c. 43) wird hier wiederholt, die hieher unbeschadet gehören und doch eine Andeutung zu enthalten scheint über eine Differenz zwischen den Samaritanern und den Juden, die sonst nicht bekannt, für die auch kein tiefer legender Grund angegeben ist, während sich dennoch für dieselbe noch sonstige Stützpunkte anfinden lassen. S. 38 wird nämlich erzählt, Eli, der von den Samaritanern als ein unbefugter Eindringling neben dem damaligen rechtmässigen Hohenpriester geschildert wird, habe Opfer auf den Altar gebracht ohne Salz, der Hohenpriester habe diese Opfer für untauglich erklärt, und da Eli eine Partei für sich gewonnen habe, so sei ein Schisma in Israel entstanden. Es wird hier offenbar ein Streitpunkt aus späterer Zeit zurückdatirt, allein wir wissen sonst gar nicht, dass hierin eine Abweichung statt gefunden. Der Wortlaut der Vorschrift 3 Mos. 2, 13 sagt aus: „Eine jede Darbringung Deiner Mehlgabe sollst Du mit Salz salzen und Du sollst nicht unterlassen Salz, Hund Deines Gottes, von Deiner Mehlgabe, auf (bei) all Deiner Darbringung sollst Du Salz darbringen“. Der Nachsatz scheint die Salzgabe, welche Anfangs bloß von der Mehlgabe, Speisopfer (מִנְחָה) ausgenutzt wird, auf alle, auch die Fleischopfer zu übertragen, da doch diese קָרְבָּן schlechtweg heißen. Ansdrücklich giebt Dies auch Josephus von den dem Altare zu übergebenden gereinigten Gliedern des Ganzopfers an (Antiq. III, 9, 1), und dasselbe schreibt Esch. 49, 24 vor. Eine Idee an den Bibelvers sich anknüpfende Anwendung ist das Wort in Markus 9, 48, dass jedes Opfer mit Salz gesalzen werde, wo der Ausdruck *Prois* in seiner Unbestimmtheit auch auf das Speisopfer eingeschränkt werden kann, da am betreffenden Orte die 70 gerade מִנְחָה mit ihm wiedergeben. Zum Speisopfer ward es jedenfalls als notwendig betrachtet, so dass auch dem Esra vom Könige zu diesem Zwecke eine genügende Quantität zugewiesen wird (Esra 6, 9, 7, 22), gerade wie Antiochus später den Juden neben andern Opferbedürfnissen Salz zuweist (Jos. Antiq. XII, 5, 5), und indem es da wie dort neben Weizen genannt wird, so zeigt sich darin sein vorzugsweiser Gebrauch für das Speisopfer. Mit Nachdruck hebt auch der Zusatz der 70 in 3 Mos. 24, 7 hervor, dass auf die Schanbrode nicht bloß Weizenkorn, sondern auch Salz (*et ole*) gelegt werde. Die thalmudische Halachah giebt an einigen Orten ihre volle Zustimmung zu dieser Feststellung, und doch übergeht sie anderwärts das Salz wie als selbstverständlich, ja sie bezeichnet es geradezu an einer Stelle als entbehrlich. Zur Stelle Levit. 2, 13 nämlich scheint bei Sifra vollständig einverstanden mit der Erweiterung der Salzverbindlichkeit für alle Opfer, auch die thierischen, und es wird stündlich einmüthig die Untauglichkeit des Opfers gehalten, wenn Salzbestimmung dabei fehlt. Auch die Mischnah Middoth 5, 3 nennt

1) Der Commentator Buxtorf spricht sich darüber zu 1 Mos. 28, 22 dahin aus, es seien drei Zehnte zu entrichten, einer an die Leviten, ein zweiter werde von den Eigenthümern an gewählter Stätte verzehrt, ein dritter alle drei Jahre an die Armen gegeben. Einige jedoch glaubten, der dritte Zehent bestimme bloß nur den Ueberschuss des zweiten, und sie stützten sich darauf, dass es 5 Mos. 14, 28 זֶרַע וְשֵׂמֶלֶךְ heiße und nicht זֶרַע וְשֵׂמֶלֶךְ וְשֵׂמֶלֶךְ. Dies sei jedoch falsch, wie er z. B. bewiesen werde. Der Comm. zum Deuteronomium lag mir nicht vor.

eine der sechs im Vorhofe des Tempels heiligen Zellen: die Salzselle, **לשכת המלח**, und sie erklärt diesen Namen mit den Worten: **שם הדי נתינין** **מלח לקרבן**, indem man dort das Salz auf das Opfer that (oder: wo man das Salz für das Opfer aufbewahrte), was wohl gleichfalls zunächst von den thierischen Opfern ausgesagt wird. Sonst wird jedoch Nichts darüber gesprochen. Nur von dem Speisopfer heisst es in Thoss. Menachoth c. 1 (babyl. Gem. Sotah 14b): **ומילחו**, dass man den auf dem Altar darschiebenden Theil salze. Dennoch werden bei dem Speisopfer, das mit dem ersten Omer dargebracht wird (Levit. 23. 13), von der Mischnah, die sich ausführlich darüber verbreitet, alle einzelnen Arbeiten aufzählt, nur das Salzen übergangen (Menachoth 10. 4), was den Thossafoth (67b) wirklich auffallend ist: **דיטא רבא חצי מלח**. Noch mehr! An einem andern Orte (Menachoth 3. 2) sagt die Mischnah ausdrücklich, dass das Speisopfer, auch wenn es nicht gesalzen wird, tauglich ist, und dasselbe sagt die Thossaftha c. 5, und wenn die Gemara 20a diese geringe Berücksichtigung des Salzes einschränken sucht, nach Maimonides in seinem Codex (Mischnah Thora, Issure Mishbach c. 5 §. 11. 12) in freigewählter Weise die verschiedenen Widersprüche anzugleichen unternimmt, so ist auf diese Harmonistik aus später Zeit, namentlich bei einem Gegenstande, für den sich keine Praxis mehr vorfand — bei Opfern — Nichts auf die frühere Zeit zu schliessen. Auch beim Passchopfer übergeht die Mischnah (Passachim 5. 10, ebenso Thossaftha c. 4) das Salzen gänzlich, und nur Maimonides (das Korban Passach 1. 14) schaltet es ein, wofür Karo in Knesset Mischnah keine andere Belegstelle zu geben weiss als den Ribhalvers 3 Mos. 2. 13. Hingegen sagt Ibrahim an 2 Mos. 12. 14 ausdrücklich: **ومن شروحه ان**

يلح بلمح. Aus diesen Nachweisungen geht mit Bestimmtheit hervor, dass die pharisäische Halachah hier eine Aenderung vornahm wohl gegenüber der sadduceisch-priesterlichen und der mit ihr übereinstimmenden samaritanischen Vorschrift. Von dieser Differenz ist allerdings sonst keine Erwähnung, allein sie theilt dieses Schicksal mit vielen andern, und umsomehr müssen wir auf solche gelegentliche Andeutungen aufmerksam sein.

Dem das Wichtigste in diesen Untersuchungen bleibt für uns immer, die Eigenthümlichkeit der Samaritaner und ihrer Lehre kennen zu lernen, aus den einzelnen Abweichungen von den Juden den tiefen Grund ihrer Trennung zu erkennen. Und dabei muss wiederholt und nachdrücklich betont werden, dass die Differenzen nicht sowohl in dem Dogma beruhen als zunächst in ihrer Verwerfung dessen, was sie als specifisch jüdisch betrachteten, also im scharfen Festhalten Galiläa's und Sieben's gegenüber Jerusalem, so dass sie danach auch Personen und Verhältnisse der alten Zeiten darzustellen und beurtheilen, und ferner in der Verwerfung sämtlicher Schriften ausser dem Pentateuche, weil sie in den meisten derselben die Hervorhebung Juda's und Jerusalems fanden. Als jedoch unter den Juden des zweiten Tempels selbst Parteinagen entstanden und dem Conservatismus der Sadducäer gegenüber in der Auffassung der Gesetze sich die fortschreitende Richtung der Phariseer immer stärker geltend machte, schlossen sich in dieser Beziehung die Samaritaner den Sadducäern eng an, theils ihrem innersten Triebe entsprechend, also später Gewundene als unberechtigt zu erklären, theils auch in ihrem Streben, ihr Abwei-

zung von den Juden zu erweitern, diese als Abtrünnige, sich als die einzige Treue zu bezeichnen. In diesen Punkten, oft sehr kleinlichen Differenzen, welche die Ausführung der Gesetze, einzelne Verstärkungen betreffen, findet man an sich gar nichts spezifisch Samaritanisches, sie machen sich aber als solches geltend in der geistesentfremdeten Sondernng von dem Juden, d. h. speziell von den Pharisäern, während wir meistens eine überraschende Uebereinstimmung mit den Sadducäern und deren Epigonen, den Karäern, finden, obgleich sie dennoch auch von diesen in Einselem abweichen.

Wie wenig tiefergehend eigenthümliche dogmatische Anschauungen waren, beweist der Umstand, dass die einzige dogmatische Differenz, welche die alten Samaritaner von den Juden, richtiger: von den Pharisäern, trennte, sich allmählig — gerade wie bei den Nachkommen der Sadducäer, den Karäern — so vermischte, so zur vollen Uebereinstimmung sich umwandelte, dass man in samaritanischen Schriften gar keine Erwähnung davon findet und man davon nur Kenntniss erhält durch die Juden und die Kirchenväter. Durch deren Bericht steht es fest, dass die alten Samaritaner die künftige Auferstehung in Abrede stellten, nach hierin mit den Sadducäern übereinstimmend. Diesem unbestreitbaren Zeugnisse gegenüber finden wir, dass die späteren Samaritaner diese Lehre mit altem Nachdruck bekräftigen und wohl bloß die Dogmatische an der alten Ansicht festhielten. In dem Pentateuche gab es für diese Lehre keine Anknüpfungspunkte, es müsste denn die von ihnen festgehaltene Lesart **קָם וְשָׁלַם** (א. ל.) in 5 Mos. 32, 35 dem Streben eines solchen Nachweises genügt haben, und dennoch hält sie überall bei ihnen wieder. Und zwar nicht bloß in der Form, die wir auch erst von Kobeltz ausgesprochen finden, dass der Geist zu Gott zurückkehrt, sondern auch in der, dass derselbe später wieder in den alten Körper einköhren werde. Neben dem Spruche, den der Commentator Ibrahim (zum Ende des Cap. 24 der Genesis) anführt: **وَالرُّوحُ تَعُودُ إِلَى اللَّهِ، وَتَرْجِعُ تَشُوبُ إِلَى الْإِلَهِينَ أَشَرُ نَهَى لَنَا مَحْسُورًا** — neben ihm wird dasselbst alsbald gelehrt: **وَفِي يَوْمِ الْمَعَادِ تَعُودُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَى بَدَنِهَا**. Als Unsterblichkeitslehre tritt sie wieder mehr hervor in dem Berichte Ibrahim's über eine Discussion Zadakah's (zu Gen. c. 49 Ende). Dieses erzählt, es habe ihn Jemand gefragt, warum, wenn die Seele unsterblich sei, die Menschen alle so sehr die Fortdauer des körperlich-irdischen Lebens wünschten. Der Thor, erwiderte Z., wünscht es, weil er das Geistliche nicht kennt, der Einsichtige, weil er seinen guten Werken in diesem Leben noch immer neue hinzufügen will.

Eine gewisse dogmatische Färbung hat manche Bekämpfung der samaritanischen Bibeltekler gegen die Juden, ohne dass sie jedoch wirkliche Differenzen wären. Denn wenn sie die Beseitigung der Anthropomorphismen von Gott sich sehr anlegen sein lassen und den Juden vorwerfen, sie gäben sehr sinnliche Erklärungen, so ist das umso mehr eine partielle Anklage, als schon die Thalmudisten die sinnlichen Ausdrücke dahin deuteten, dass sie bloss aufzufassen sind als dem menschlichen Verständnisse angepasst, und als der Einfluss der arabischen Philosophie die Scheu vor Verainlichung Gottes geschärft hatte, war der Gaon Saadja gewiss einer der Ersten, welcher durch Uebersetzung und Erklärung die Verwischung des an das Sinnliche Streifenden

anstrebt. Freilich mögen den aggadischen Ausschmückungen gegenüber, denen sich die Juden mit einer gewissen poetischen Lust hingeben, die Samaritaner ihre mehr nüchternere Auffassung geltend gemacht haben, wenn sie es auch sonst an der Entleerung der seltsamsten Legenden von den Juden nicht fehlen lassen. Jedenfalls liegt in dieser strengeren Abstraction nichts spezifisch Samaritanisches. So warnt Ibrahim zu 2 Mos. 3, 8 vor dem Irrthum der Juden, die **אֱלֹהִים** wörtlich nehmend, Gott Bewegung von einem Orte zum andern beilegen, während es doch eigentlich die Einwirkung seiner Allmacht nach einer bestimmten Richtung hin bedeute, und die samaritanischen Uebersetzer bezügelten das Herabsteigen auf die Engel, um einer Missdeutung in Beziehung auf Gott vorzubeugen: **ذُطَاثِرَة زَارَدَة وَأَحْدَر** وتعالى الله من أن يتأخسّر في مثل هذا التأويل ليروحل من مكان ويتقلد إلى غيره كما حملوا معنى ذلك تطايّف اليهود وكانوا غالطين في صفة تعّا وفي حق انبيائه في الملكوت والناسوت بل المعنى هاهنا عن القدرة الخّالة في كل مكان... فان مفسري الكتاب المقدس عندنا فسروا **زَارَدَة** أي فليندحدر ملائكي وهذا التقسيم لأجل نفى التشبيه والتصوير عنه تعّا كما قدمناه وانما الامم راجع قدرة **زَارَدَة** — Aehnlich polemisiert er zu V. 19, wo er **י** mit **י** widerlegt, als wenn die Juden das Wort in ähnlichster Bedeutung fäthielten, also Gottes Glieder beilegen, und wundert sich, dass die Mosleme den Text der Juden für reiner halten könnten als den der Samaritaner: **وقوله ايضا هير ه** **חַקְלָר** أي غل قدرة تعاجر فحشاء تعّا مما أولوها ملة اليهود فانهم فسروها يد الله مغلوله فغلّت يدايهم أورثوا على الله في ذلك امرين وهما التنجسيم والكفر بالقدرة وما أعجب إلا من الاسلام يقولون اليهود **אֱלֹהִים** — So warnt er zu 7, 1 **אֱלֹהִים** hier „mit den Juden“ zu übersetzen: Gott; das Wort habe verschiedene Bedeutungen, unter denen die als Herr oder Richter die angemessene sei **אֱלֹהִים** سلطاناً وليس كما ترجموا ضايقة اليهود وغيره يقولون ربّا أو الهاً والحال هذه الترجمة فيها اعتراض فان لا رب ولا اله الا الله... **ואֱלֹהִים** في الكتاب المقدس تأتي بمعنى الله وتأتي بمعنى ملائكة وتأتي بمعنى الحكام والسلطان وتأتي تعريفاً عن الضم... **ואما** اتيانها بمعنى الملائكة فهو مثل **כִּי דִאִיחִי אֱלֹהִים סָנִים אֵל סָנִים** **ואما** اتيانها بمعنى الحكام مثل **אֱלֹהִים** **זא חקל**... **ואما** اتيانها عن السلطان ايضا هو كاتيانها عن الحكام فان الحكام هو السلطان **ואما** اتيانها تعريفاً عن الضم فهو مثل **אֱלֹהִים** **מסכה** **לא חקל** **זך**.

Bei diesen Beispielen war eigentlich gar keine Veranlassung zu einem Kampfe gegen die Juden, da dieselben nicht einmal aggadisch eine sinnliche Deutung billigten und etwa nur in der Uebersetzung die Vorsicht nicht so weit trieben, die wörtliche Bedeutung ganz aufzugeben. Eher bietet dem Ibrahim

die Aggadah eine Handhabe zu 2 Mos. 15, 2. Die Worte אֱלֹהֵי אֲנִי dienen derselben nämlich zur verherrlichenden Ausschmückung, die Israeliten hätten nämlich Gott auf dem Meere geschaut. Ihr erklärt nun zuerst, die Worte seien aufzufassen: das ist das Werk der von mir vertheilten Macht, nämlich der Untergang der Ägypter ist sein Werk, worin ich ihn erblicke; dann belegt er die genannte wörtliche Auffassung der Juden mit scharfem Tadel: וְלִי־כֵן

זָכַרְתִּי תַלְפֵּה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל בְּקוֹלֵהֶם הַקְּבִיעִים מִן כּוֹלָם זֶה אֵלֵי אֲנִי כָּלֵם שִׂאֲדוֹרָה וְלִעֲלֵי אֱלֹהִים לֵאמֹר לֵאמֹר אֱלֹהֵי אֲנִי כָּלֵם וְלִי־כֵן זָכַרְתִּי תַלְפֵּה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל בְּקוֹלֵהֶם הַקְּבִיעִים מִן כּוֹלָם זֶה אֵלֵי אֲנִי כָּלֵם

— וְלִי־כֵן זָכַרְתִּי תַלְפֵּה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל בְּקוֹלֵהֶם הַקְּבִיעִים מִן כּוֹלָם זֶה אֵלֵי אֲנִי כָּלֵם (7) לִי־כֵן זָכַרְתִּי תַלְפֵּה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל בְּקוֹלֵהֶם הַקְּבִיעִים מִן כּוֹלָם זֶה אֵלֵי אֲנִי כָּלֵם

Genuch ist wieder der Vorwurf zu das 32, 14, dass die Juden וְלִי־כֵן übersetzten: er bereits, während es wiedergegeben werden müsse: sich abwenden von, oder: verweisen. Seine Worte sind: וְלִי־כֵן זָכַרְתִּי תַלְפֵּה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל בְּקוֹלֵהֶם הַקְּבִיעִים מִן כּוֹלָם זֶה אֵלֵי אֲנִי כָּלֵם

וְלִי־כֵן זָכַרְתִּי תַלְפֵּה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל בְּקוֹלֵהֶם הַקְּבִיעִים מִן כּוֹלָם זֶה אֵלֵי אֲנִי כָּלֵם

וְלִי־כֵן זָכַרְתִּי תַלְפֵּה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל בְּקוֹלֵהֶם הַקְּבִיעִים מִן כּוֹלָם זֶה אֵלֵי אֲנִי כָּלֵם

וְלִי־כֵן זָכַרְתִּי תַלְפֵּה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל בְּקוֹלֵהֶם הַקְּבִיעִים מִן כּוֹלָם זֶה אֵלֵי אֲנִי כָּלֵם

וְלִי־כֵן זָכַרְתִּי תַלְפֵּה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל בְּקוֹלֵהֶם הַקְּבִיעִים מִן כּוֹלָם זֶה אֵלֵי אֲנִי כָּלֵם

וְלִי־כֵן זָכַרְתִּי תַלְפֵּה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל בְּקוֹלֵהֶם הַקְּבִיעִים מִן כּוֹלָם זֶה אֵלֵי אֲנִי כָּלֵם

sie ändern daher den Sinn, wo es von ihnen ausgesagt wird, dahin: dass sie es auf Moses beziehen, also das **לכם** 2 Mos. 29, 42 und 4 Mos. 17, 19 in **לך** verwandeln, was dann auch der Samaritaner geradezu in den Text aufnimmt. Eine grössere Remodur musste aber an unserer Stelle vorgenommen werden, wo ausdrücklich **לכני ישראל** steht; statt dieses zu ändern, umschrieb man lieber noch mehr das **וְיִצְרֶהָ**. Die 70 übersetzen *tu faciam* ohne *ver*, das zwar auch „verabreden“ bedeuten kann, aber gewöhnlich im Sinne von befehlen bei ihnen gebraucht wird, also: ich werde dort den Kindern Israel (durch Moses) meine Befehle ertheilen. Wenn der Übersetzer durch die Wahl jenes zweideutigen Ausdrucks einem Missverständnisse vorbeugen konnte, so war damit denen, welche im Original selbst solchen Anstoss bemängeln wollten, nicht geholfen, und so änderten denn die Samaritaner in **וְיִצְרֶהָ**, ich werde ertheilt werden, lasse mich dort ertheilen von den Kindern Israel. Derselbe, der die L.A. der Juden kannte, übersetzte selbst diese **وَأَعْلَمُ**,

weil ihm überall bei diesem Worte die Umdeutung: erkannt werden, vor-schwabte. Eine solche Aenderung aus **וְיִצְרֶהָ** in **וְיִדְרֶהָ** mag auch in unserm Texte an manchen Orten sich erhalten haben. So scheint mir Exech. 20, 5. 9 **וְיִדְרֶהָ** und **וְיִצְרֶהָ** eine Correctur zu sein für **וְיִצְרֶהָ** und **וְיִצְרֶהָ**, und ob nicht auch in 2 Mos. 6, 2 die ursprüngliche L.A. **וְיִצְרֶהָ** gelautet, will ich hier als Vermuthung erwähnen. Genug, in älterer Zeit war **וְיִצְרֶהָ** ebenso anstössig wie **שָׁכַן** von Gott gebraucht (vgl. Ueberschrift S. 320 ff.) und veranlasste gleich diesem zu mannichfachen Textänderungen oder wenigstens Umdeutungen, und erst später kehrte man zur ursprünglichen Lesart und Bedeutung zurück¹⁾. Wir erkennen daraus das alte System, an dem die Samaritaner streng festgehalten, jeden sinnlichen Ausdruck, der von Gott gebraucht wird, entweder auch im Texte durch kleine Correcturen gänzlich zu beseitigen oder ihn doch durch Umdeutungen in der Uebersetzung zu verwischen, während die Juden später dieses System verliessen, den Text zu seiner Ursprünglichkeit zurückzuführen bemüht waren, auch in der Uebersetzung sich an die Wortbedeutung hielten und die Auffassung der Erklärung überliessen.

Wir erkennen aus diesen Beispielen, dass die dogmatische Anschauung der Samaritaner von der der Juden nur in dem Sinne abweicht, als jene die alt-jüdische Richtung festhielten, während diese in lebendigerer geistiger Entwicklung neue Auffassungen an deren Stelle treten liessen, wie Dies im praktischen Leben sich namentlich als Kampf des Pharisäismus mit dem Sadducäismus herausstellt, wo wiederum, wie später an einigen Beispielen nachgewiesen werden soll, die Samaritaner mit diesem, als dem Repräsentanten der älteren Richtung, gegenüber den Anforderungen der jüngeren zusammenhielten. Specifisch samaritanisches ist in diesen Abweichungen nicht.

Anders verhält es sich natürlich mit ihren Behauptungen über Garisim und Sichem, wie umgekehrt über Zion, sowie die Beurtheilung der mit ihrer und der jüdischen Geschichte verknüpften Personen. Hier stehen wir auf nicht samaritanischem Boden. Als Adam, befehlt uns Ibrahim zu 1 Mos. 3, 23, aus dem

1) Daher berichtigten auch Aquila, Symmachus und Theodotus die Uebersetzung in *ἐκτίθειτο*, wie sie uns an der ersten Stelle — 2 Mos. 25, 22 — aufbewahrt ist und sicher auch in den andern sich wiederholt.

Paradise weggetrieben wurde, ward er wieder nach Garisim hingewiesen, denn von dort war er geschaffen worden. — Jared, heisst es in das 5, 18, erbaute nach der Geburt Chanock's שלם רבחה, das ist נבלס, Nablas; das ist auch unter dem Salem zu verstehen, dessen König Melchizedek war. Hingegen hat Aeldan b. Jared b. Thubal-Kain Zion erbaut; an diese Stadt glauben die Juden und sie sagen, sie hätten eine Ueberlieferung: הצא הורה (י-רת. 1.) קשם מציון ותבסל הורה משה תרג' תורה חלף מן שהיון ותבטל חורה משה, allein dem ist nicht so, vielmehr gebe zu Grunde die Thorah Esra's. Ka 10, 30 erfahren wir wieder, dass נבלס Nablus bedeutet, wie auch Abu-Said (auch in cod. Oxford., vgl. Castellus) dafür נבלס setzt, was offenbar durch ihre Beziehung des הר הקדש, des Berges der Urzeit, auf den Garisim (vgl. Rapoport in der Ztschr. XI S. 731 ff. u. unten) veranlasst wird. Daher erklärt sich auch die Stelle in Gesenius arm. Sam. XI, 2: דאחברי מן עשר דאחברי von Adam, dass er geschaffen worden aus der Erde des Har-Sefarah, d. h. des Garisimberges. Dieser Berg blieb auch von der Fluth verschont, wie Markah in seinem Commentar lehrt. — Auf ihm fand auch die versuchte Opferung Isaak's Statt, er ist der ההרים (22, 2, vgl. diese Ztschr. Bd. XVI S. 726), الله الناطر 'י יראה Und seltsamer Weise berichtet Ibrahim dabei, die Juden hätten oder sprächen statt des Gottesnamens שמה שמה: وعند عوض יהוה ای الله שמה: Dass diese alte Sitte gerade von den Samaritanern festgehalten worden, ist Urschrift S. 262 nachgewiesen. — Der Ort, führt Ibr. fort, den Abraham gesehen, kann kein Thal gewesen sein, da man ein solches nicht von der Ferne sieht, vielmehr war derselbe eine auch in der Ferne sichtbare Erhöhung, der Berg Garisim. Drei Tagereisen sind es freilich nicht von Beer-Seba, dem damaligen Aufenthalte Abrahams, bis nach Sichem hin, und wenn die Worte ביום השלישי (V. 4) bedeuteten, er sei bereits drei Tage gewandert und habe dann erst den Ort von fern gesehen, so wäre Dies auffallend. Daraus stützten sich die Juden, welche die Opferung in Jerusalem geschehen lassen, bis wohin ungefähr drei Tagereisen gewesen. Allein fälschlich nehmen sie die Worte ביום השלישי als Anfang zu V. 4, so dass es übersetzt werden müsse, Ab. habe am dritten Tage, nachdem er zur Wanderung aufgebrochen, erst den Ort von fern gesehen. Die Samaritaner verbinden die Worte vielmehr zum vorhergehenden und schliessen mit ihnen V. 3; der Sinn ist demnach, Gott habe ihn erst am dritten Tage, nachdem er ihn zur That aufgefordert, den Ort angegeben, wo er sie vollziehen solle, und alsbald nahm derselbe ihn von fern wahr:

ואם לו كان ما تدعيه اليهود حقاً كان مسيرة ثلث ايام... ونحن وانما مختلفين في الفصل فالفصل عندكم على قوله الهالاهم ويجعلو قوله بיום השלישי... ابتدا ونحن نجعله كمال الكلام ونقول אשר امر بיום الهالاهم بיום השלישי. Wie erfahren hier von einer Differenz, die bisher übersehen worden ist, wenn wir sie auch namentlich durch die Uebersetzer bestätigt finden werden. Denn diese würden, wenn die Worte ביום השלישי zu Anfang genommen würden, die auffallende Construction vermieden haben, da

bei ihnen das Wav noch um so mehr überflüssig ist, als sie sich keines Futurum convaluum, sondern des einfachen Präteritum bedienen; wenn sie dennoch **נָתַן** setzen, so geschieht Dies eben, weil für sie der Satz mit diesem Wort beginnt (wousach dem auch Uhlmann in seiner Grammatik § 64 S. 166 zu berichtigen ist). Die Construction ist schon im hebr. Text auffallend genug, da nach den Sprachgesetzen entweder noch **וַיֵּן** vor **בְּיוֹם** stehen oder **בְּיוֹם** **הַהוּא** erst auf **עָמַד** folgen müßte. Die samaritanische Versabtheilung hat daher den Sprachgebrauch für sich; aber sie kann auch noch andre Umstände zu ihrer Unterstützung anführen. Bei der Anforderung an Thaa nämlich heisst es: auf einem der Berge, den ich Dir sagen werde (V. 2), und darauf heisst es, Abraham sei gegangen nach dem Orte, den Gott ihm gesagt hat. Dass und wann diese nähere Ortsangabe von Seiten Gottes erfolgt sei, wird aber nicht bemerkt, während nach der Abtheilung der Samarit. wohl angegeben wird, die nähere Bestimmung sei am dritten Tage erfolgt. Die alte Streitigkeit, welcher Ort durch diesen heiligen Act als geweiht bezeichnet werden solle, scheint jedenfalls in diese Schriftstelle kleine Aenderungen des Ausdrucks eingeführt zu haben.

So wird zu 28, 12 behauptet, Jakob's Traum habe in Sichem Statt gefunden und der jüdischen Unwissenheit gespiegelt, die dieses bestritt. Von dort zog er nach Luss oder Bethel (35, 1 U.), das sei eben ganz in der Nähe von Sichem und Garisim; wenn die Juden in dem Ausdruck **וַיֵּן** V. 5 eine Stütze für ihre Behauptung zu finden glaubten, weil **וַיֵּן** nur von einer Reise nach der Form hin gebraucht werden könne, so sei diese Annahme gänzlich unbegründet. **וַיֵּן** stehe für jedes Ziehen des Weges: **وَالْيَهُودُ تَمَسْكُو بِيَدِهِ** **أَنَّ الرَّحِيلَ لَا يَقَعُ عَلَى مِثْلِ هَذَا الْمَسَافَةِ الْبَسِيرَةِ بَلْ أَنَّهُ يَقَعُ عَلَى مَسَافَةٍ بَعِيدَةٍ وَهَذَا التَّمَسُّكُ مِنْ عَدَمِ اعْتِبَارِهِ فِي الْمَعْنَى الَّتِي وَرَدَتْ فِي الْكِتَابِ الْقُدُسِ قَبِيلَ هَذَا الْمَعْنَى لِأَنَّهُ نَظَّفَهُ بِمِثْلِ تِلْكَ اللَّفْظَةِ** und er verweist auf Stellen wie 2 Mos. 14, 19. — Die Steinsäule, die Jakob dort errichtet (V. 14), sei der „Stein Israel“, von dem in dem Sagen an Joseph (49, 24) die Rede sei. Dieser Stein, berichtet er im Namen Menas's (**مَنْحَا**, über den noch weiter unten), habe unverrückt auf seiner Stelle bis zu seiner, des genannten Schriftstellers, Zeit gestanden, obgleich bis dahin drei Jahrtausende seit seiner Errichtung verübergegangen seien, das sei ein grosser Beweis für die Auszeichnung dieses Ortes (**وَعَمِي بَرَحَانُ عَظِيمٌ لَشَرَفِ الْمَكَانِ**). Ein davidischer Jude, Namens Hoda'ah (**هُودَاهُ**), habe einst die Säule gesehen und ausgesprochen: ja, das ist der „Stein Israel“, und der Mann sei einer der ausgezeichnetsten Juden seiner Zeit gewesen (vgl. das Schillon Abn-Said's zu 49, 24). — Der Garisim hat, Jahri Ibrahim zu c. 48 Ende, zwölf Namen: 1. der alte Berg (**الْجَبَلُ الْقَدِيمُ** **الَّذِي مِنْ قَدَمِ** vgl. oben). 2. Haus des Mächtigen, **مَوْطِنُ الْمَلَكَةِ**, 3. Haus Gottes, Wohnung der Engel, **بَيْتُ اللَّهِ**, 4. Pforte des Himmels, **بَابُ السَّمَاءِ**, 5. **تَارُوم**, 6. Berg des Erbes, **جَبَلُ**

جبل القرايتن הר גריזים 8, מקדש 7, הגולה, der Gehole, indem גרה mit dem transponirten גרד identificirt wird), 9. ההר der Gebote, indem גרה mit dem transponirten גרד identificirt wird), 10. המקום המבחר, 11. אחד ההרים, 12. יהודה יראה. Der treffliche Dichter Abischai אלשיך sagt von ihm: גן עדן נציב בהר הקדש ואי חנן אנעים מתשובה כי לגבול המقدس קריה צורחה (?) רבה חבתים אשרי 3, מזבח אברהם 2, קבר יוסף 1. חלקה חשודה רבה יתנשא 4, אי תריד עורתי (?) אנדיי פיהא לאימה אראלי ראשי אי מלסא הצבירה (vgl. Abu Said Gen. 31. 19) עומא מלסא פיהא אלאן. Die Mitte ist das höchste Heiligtum, וההוד הוא מבנה מולם מעון הקדשי אי والوسط هو اشتمع الجبال. Dort hat auch Josua einen Tempel errichtet, nicht etwa in Siloh, wie die Juden behaupten, wie zum Satze, welchen die Samaritaner zum Dekalogue machen, gelehrt wird. Dass die Juden denselben zurücklassen, wird natürlich getadelt: عندا الفصل وان كان ساقط عند اليهود في العشر كلمات فانه بعينه مذكور في فصل يوحنا مشددا لكن عندهم عوض قوله גריזים דיבל. Natürlich fehlt es auch da wie an andern Stellen nicht an dem Kampfe gegen die angebliche Umgestaltung der Juden, die immer das אשד בחר in אשד יבחר umgewandelt hätten.

Wie sie Garizin und Sichem gegenüber Zion und Jerusalem erheben, so auch Joseph gegenüber Juda. In Bezug auf jenen haben sie eigentlich wenig Veranlassung in Kampf mit den Juden zu treten, da auch diese denselben Werth nicht im Kuffentasten zu verringern beabsichtigen. Nur eine aggadische Deutung setzt sie in Existenz. Nach einer Deutung nämlich ist Potifera, dessen Tochter Osnath Joseph zum Weibe nimmt (1 Mos. 41. 45), identisch mit Potifar, dessen Weib den Joseph verführen wollte (c. 39); diese Ansicht, welche sich auf die Namensähnlichkeit gründet, war auch zu den Samaritanern gedrungen. Ibrahim verwirft sie mit Entschiedenheit, sie sei ganz unverständlich. Aber weit mehr empört ist er über eine andere Annahme, welche er den Juden beilegt, nämlich die dass Osnath die Tochter der Muth gewesen, welche diese von Schocham, dem Sohne Chamor's geboren habe. Das finden wir wirklich in Pseudo-Jonathan: דיכידה דינה למכס ורביהא איתה סוטיפרס, also Potifera's Weib habe sie bloß erzeugt. Dagegen tritt Ibrahim mit dem tiefsten Unwillen auf: וقاتل الله اليهود الذي يزعمون مثل هذا السيد العفيف النكسي الحبر الطاهر في أكبر محصور لانهم يزعمون ان هذه الزوجة التي تزوج بها هي بنت اخته דינה وانها بها من טכס בן חמור ולעון بالله من جعلهم וכפרם الذي اوصلهم الى مثل ذلك. Eine solche Ehe nämlich sei verboten, und Joseph würde sie sicher nicht eingegangen haben, und zwar sei sie verboten aus drei Gründen: 1. würde er dann seine Schwestertochter zum Weibe genommen haben (ist eine solche zu heirathen Semmich bei den Samaritanern unerlaubt?); 2. würde sie aus unehelichem Um-

gange erzeugt sein (בנת זנא) und endlich 3. wäre sie die Tochter eines Unglücklichen gewesen. Ebenso widersinnig und frevelhaft sei eine andere ihrer Annahmen. Die Kanaanerin, die als ein Weib Simon's genannt wird, mit der er einen Sohn, Namsus Saul, gezeugt habe (1 Mos. 46, 10 u. sonst), war den Alten nutzlos, und wie der Schwiegervater Juda's nicht ein Kanaaner sein, wie er 38, 2 heisst, sondern Dies einen Kaufmann bedeuten sollte: so wurden auch mit der „Kanaanerin“ Simon's Umdeutungen versucht. Unter mehreren solchen Versuchen findet sich auch einer, darunter Dinah zu verstehen, die der Kanaaner Scherchem misshandelt, die Simon dann geheirathet, um ihre Schande zu bedecken (Bereschith rabba c. 80). Unwillig verwirft Ibrahim eine solche Annahme und meint, das thäten die Juden bloß, um die Frevel ihrer Ahnen damit zu mildern, indem Juda mit seiner Schwiegertochter, David mit dem Weibe des Uriah verbotenen Umgang gepflogen habe: **קם איהם יפולו און דינא** **תרוץ ביה אחוהא נאמרון בעד ואפע שכם** **ועלדא איצא אכר חבל מן אילי** **פלא שך מן חבלת מן אעקלנא** **מלל חזא לאשיא לעלמ תמסקו ביה** **העבארת לחארגה מן אעקלנא השאט הכאב המקדס לחל בסתרו על** **ואפע גד מן יהודה** **הלדי אלא נפזרת אל תפולאק תרוץ און תחל אל סיט** **יהודה עלה מחומות חתו יפולו און דאוד הלדי בעקלדו מן נבוט אה** **תרוץ באמרא אוריה** **ופוזי דלל יפולו אה זנא ביהא וחי דאז בעל ובעד** **תחלל מן קל אוריה** **חתי אכדא וסלימאן אינחא**

Dem Hasse, welcher hier gegen Juda und seine Nachkommen gelegentlich anbricht, giebt er an den Stellen, welche besonders von demselben handeln, noch entschiedenen Ausdruck. Cap. 38 der Genese, meint er, sei mit Absicht mitten in die Geschichte Josephs hineingesetzt, um recht auffallend den Unterschied zwischen Juda und Joseph darzulegen, wie jener freiwillig einer verwerflichen Buhlerin sich hingab, während dieser nicht die drohendsten Gefahren scheute, um sich den Umstrickungen einer Verführerin zu entziehen: **לבערנא**

אלפרץ ביניהם לון الواحد منهما جاء الى الزانية قصدا وزنا معها والثاني قصده الزانية وامتنع منها **وقال لها איך אפשר הרעה**...

Zwar hat Juda Hasses gethan und Gott hat ihn erhört, wie es heisst (5 Mos. 33, 7) **קיד יהודה** **ששפ ה' קיד**, was Ihr als Präteritum auffasst und mit **מע** wiedergiebt. Dennoch sind die Nachkommen seine Nachfolger im Schlechten. So bedeutet Fernz, **סרץ**, Mann der Gewalt, **סאחב אלו**, und von ihm heisst es, stammen die jüdischen Könige ab **סאחב מלל מלל**, **ועל מן קיל סאחב מלל מלל**, **המלל ותואלט מן לרבתה נאס חרבת מלל סאחב המלל**.

Der ganze Segen Jakob's für Juda ist in Ihr's Augen gerade das Gegentheil, eine Kette herber Tadelsworte, und man muss gestehen, Ihr liefert hier in der Umdeutung wirklich das Aemserste. Dass übrigens Dies nicht etwa bloß Ihr's eigene Meinung ist, sondern er darin bloß die samaritanische Auffassung wieder giebt, ersieht man aus den ähnlichen Mittheilungen, welche aus dem Oxford-Comm. bekannt geworden (Repert. I. bibl. u. morgenl. Lit. XVI 8. 167 ff.).

Wenn dieser dagegen ankämpft, dass etwa in dem Ausdruck: „vor Dir hücken sich die Söhne Deines Vaters“ (49, 8) angedeutet sei, die Kiblah solle nach Jerusalem gerichtet sein; so begnügt sich Ibrahim nicht damit dieses abzuweisen, er deutet selbst das Wort אֲבִיךָ um. Er meint, das hänge mit אֲבִיךָ zusammen, nur die Armen und Schwachen würden Juda unterwürfig sein וַיִּשְׁחָחוּ לְךָ בְּנֵי אֲבִיךָ אֵי וַיִּסְגְּדוּ לְךָ בְּנֵי אִמְךָ וְאִמְעִי יַעֲקֹב בְּנֵי אֲבִיכִי הַזֶּה תִּפְסְרֶנָּה הַמַּסָּכִין יַעֲבִי הַזְעֵפָה הָעֲجָזִים וְכִי מִדַּחֲטִיין הַשָּׁוְהָ וְהַנִּשְׁחָחָה וְהַזֶּה מִן הַשֶּׁרָאָה תִּאֲוִיל לְחִיפָה לֹא תֵּמָא חֶמֶל לְנִאֲוִיל זֶה בְּעֵצִי הַזֶּה וְזֶמֶר אֵן קוֹלֵה וַיִּשְׁחָחוּ... אֵן אִמְעִי פִּיהָ וַיִּסְגְּדוּן אֶל בְּלָדְךָ וְאַמְנוּ בְּזֶלֶק עֵן הַקִּבְלָה אִתָּה נְחִלַת יְהוּדָה וְאִתָּה מֶלֶךְ פִּיהָ קוֹל חֶלָף וְאֵן הַקִּבְלָה מִן נְחִלַת אֲסִירִים וְהַזֶּה בֵּין לֹא יִסְתַּחֵךְ הַפֶּלֶאעֶה אֵלֶּה בְּלִיעֵן אֵלֶּה בְּעוֹלָם הַבְּרִית וְאִתָּה לְרִאשָׁה הַשְּׁלֵחָה גֵּעִלִּית, wie er selbst Schlechtes that. Er war ein abgöttischer Zauberer, der darin dem Erbauer Zion's, dem Achidun b. Jered b. Thubalkain, folgte. So heisst es dann auch von ihm, er sei weiss an Zähnen מַחֲזִיב, d. h. *schchem* (wie auch Abu-Said hat und übersetzt, desgleichen der Oxford-Comm., auch in der übeln Deutung mit Ibrahim übereinstimmt), da er eben verbotene Speisen genoss. Dass nämlich Dies unter dem Ausdruck „Fett“ verstanden werden kann, beruht, wie wir hinzufügen müssen, darin, dass die Samaritaner gerade in einigen Fetttheilen, namentlich in Betreff des Fettschwanzes vom Schafe, mit den Juden im Streite waren, wie Urschrift S. 447 ff. nachgewiesen ist. Natürlich! Ihn verführte schon seine Abstammung; war er ja ein Sohn ehebrecherischen Umgangs, vom Weibe des Uriah geboren! Wenn die Juden unter „Schiloh“ den Messias verstehen, so sind sie in grobem Irrthum, dieser erstet aus dem Stamme Joseph; zu dem durchweg angesprochenen Tadel über Juda würde eine solche Verheissung schlecht passen. *וְאִתָּה יְהוּדָה יַעֲבִי וְהַזֶּה מִן הַשֶּׁרָאָה תִּאֲוִיל לְחִיפָה לֹא תֵּמָא חֶמֶל לְנִאֲוִיל זֶה בְּעֵצִי הַזֶּה וְזֶמֶר אֵן קוֹלֵה וַיִּשְׁחָחוּ... אֵן אִמְעִי פִּיהָ וַיִּסְגְּדוּן אֶל בְּלָדְךָ וְאַמְנוּ בְּזֶלֶק עֵן הַקִּבְלָה אִתָּה נְחִלַת יְהוּדָה וְאִתָּה מֶלֶךְ פִּיהָ קוֹל חֶלָף וְאֵן הַקִּבְלָה מִן נְחִלַת אֲסִירִים וְהַזֶּה בֵּין לֹא יִסְתַּחֵךְ הַפֶּלֶאעֶה אֵלֶּה בְּלִיעֵן אֵלֶּה בְּעוֹלָם הַבְּרִית וְאִתָּה לְרִאשָׁה הַשְּׁלֵחָה גֵּעִלִּית*. Darüber gebe die Beweisführung des Abischa' b. Plincha genügende Belehrung. Im Verfolge bemerkt er dann: *וְלִמְרֹגֶעַ לְתִמְנַם הַקְּלָמִם מִן אֲדַעִי אִתָּה וְהַזֶּה מִן הַשֶּׁרָאָה תִּאֲוִיל לְחִיפָה לֹא תֵּמָא חֶמֶל לְנִאֲוִיל זֶה בְּעֵצִי הַזֶּה וְזֶמֶר אֵן קוֹלֵה וַיִּשְׁחָחוּ... אֵן אִמְעִי פִּיהָ וַיִּסְגְּדוּן אֶל בְּלָדְךָ וְאַמְנוּ בְּזֶלֶק עֵן הַקִּבְלָה אִתָּה נְחִלַת יְהוּדָה וְאִתָּה מֶלֶךְ פִּיהָ קוֹל חֶלָף וְאֵן הַקִּבְלָה מִן נְחִלַת אֲסִירִים וְהַזֶּה בֵּין לֹא יִסְתַּחֵךְ הַפֶּלֶאעֶה אֵלֶּה בְּלִיעֵן אֵלֶּה בְּעוֹלָם הַבְּרִית וְאִתָּה לְרִאשָׁה הַשְּׁלֵחָה גֵּעִלִּית*. *וְלִמְרֹגֶעַ לְתִמְנַם הַקְּלָמִם מִן אֲדַעִי אִתָּה וְהַזֶּה מִן הַשֶּׁרָאָה תִּאֲוִיל לְחִיפָה לֹא תֵּמָא חֶמֶל לְנִאֲוִיל זֶה בְּעֵצִי הַזֶּה וְזֶמֶר אֵן קוֹלֵה וַיִּשְׁחָחוּ... אֵן אִמְעִי פִּיהָ וַיִּסְגְּדוּן אֶל בְּלָדְךָ וְאַמְנוּ בְּזֶלֶק עֵן הַקִּבְלָה אִתָּה נְחִלַת יְהוּדָה וְאִתָּה מֶלֶךְ פִּיהָ קוֹל חֶלָף וְאֵן הַקִּבְלָה מִן נְחִלַת אֲסִירִים וְהַזֶּה בֵּין לֹא יִסְתַּחֵךְ הַפֶּלֶאעֶה אֵלֶּה בְּלִיעֵן אֵלֶּה בְּעוֹלָם הַבְּרִית וְאִתָּה לְרִאשָׁה הַשְּׁלֵחָה גֵּעִלִּית*

كبيراً فإنه باطل وقد جادل بعض الاصحاب عما قيل في حق سلاخ
عند زناؤه انه المسمى قايلا لهذا قال في حقه اسودى ذنوبه
ولسريته بني اخوانه... وهذه جميعها اقوال معرفة عن متصون
المذمة والوصاف القبيحة الذين اتصف بها كما تقدم شرحه

Was Ibrahim hier als abweichende LA. der Juden angeht, ist nicht ganz klar; er scheint anzunehmen, dass in ihrem Texte nicht bloss יקדת (oder יחת) stehe, was die Sam. als ein Singular des Verbum betrachten, während wir יתו lesen, sondern auch יסדה st. עמים. Jedenfalls weist er die Beziehung auf den Messias an, und auch in V. 11 findet er Tadel ausgesprochen, da auch der „Weinstock“ die Sinnverlust bedente, der sich Juda hingabe, wie in ähnlicher Weise von dem „Weinstock Sodom's“ (5 Mos. 32, 32) die Rede sei.

In diesem abweichenden Urtheile über die genannten Orte und Personen concentrirt sich eigentlich die ganze samaritanische Eigenenthümlichkeit. Wenn sonst auch Personen anders aufgefasst werden als es von den Juden geschieht, so beruht Dies vorzugsweise auf dem Festhalten der Samaritaner an dem alten Systeme, jeden möglichen Tadel von den biblischen Personen zu entfernen, — ein System, dem die Juden später weniger trenn geblieben sind. Die verschiedenen Ansichten, welche über das spätere Weib Abraham's, Keturah (1 Mos. 25, 1) von der Hagadah vorgebracht werden (vgl. in Kürze bei Beer, Leben Abraham's 8, 83), gehen allerdings fast durchgehends zu deren Lobe aus, und nur eine eigentl. wirft einem leichten Schatten auf sie, indem sie nach derselben eine Tochter Kanaan's gewesen sein soll; Uebler wird auch nach dieser Meinung weiter nicht von ihr berichtet. Soweit wir es demnach historisch constatiren können, ist Ibrahim's Kampf gegen Windmühlen gerichtet; allein es scheint dennoch, dass er eine Deutung gekört habe, die sei eine Götzendianerlei gewesen, habe Weibrauch den Götzen dargebracht (קטורה von קטרת). Das sei nun einmal, meint Ihr, das schändliche Verfahren der Juden, allen grossen Männern üble Nachrede zu bereiten, und so wagten sie auch, Abraham, dem Freunde Gottes, die Abschliessung eines Ehebundes mit einer Götzendianerin zuzurechnen. Dies bemerkt er in 2 Mos. 4, 2, wo er von dem Stile Moses spricht, der ein in Midian verwehrt gewesen sei, indem ihn Abraham seinem Sohne Midian gegeben habe: وحاسب الله اليهود فيما تاولوه فالتهم قالوا عن هذه ديمطورة اى بخورة ومميت بهذا الاسم لانها كانت تبتخم الاصنام فحاشا ان سيدنا ابراهيم خليل الرحمن من ان يقتلن بامراء هذه صفتها وهذا من بعض شتمكم في حق الانبياء الكرام فالتهم ولا تلى الا يتناقضين فيه بغير سند شرعى وليس عذرنا بحل تعديد تقليدنا الى جعلوها — In Betreff Ismael's weichen die Samaritaner im Ganzen nicht von den Rabbinen ab, indem auch diese annehmen, derselbe habe Buss gethan. Dasselbe behauptet Ibrahim und führt im Saman Markah's an: حثي على حسناو في دبر له رتي، الندامة على خطاه قد جعل له رافة، الحورنه والحورنه هذه الحامه هذه سميتو: im Namen eines Andern: الندامة والتوبة هذا شقي وهذا دوى

heißt die Juden nicht bekämpft; aber doch geht die Ehrverletzung gegen ihn viel weiter, als sie in den jüd. Schriften üblich ist, wenn er ihn *سيدنا* nennt und die Eulogie *عليه السلام* von ihm gebraucht.

Ein alter Streitpunkt hingegen, der auch seinen Ausdruck in der Aenderung des Textes fand, ist über Simeon und Levi und namentlich über die Art, wie sich Jakob über sie in seinem Segen ausspricht. Die Worte, welche Jakob über sie gebraucht (49, 5—7), sind hart: „Simeon und Levi Brüder, Gerüche der Gewaltthat sind ihre Verbrüderung. In ihrem Rath komme nicht meine Seele, mit ihrer Versammlung eine sich nicht meine Ehre, denn in ihrem Zorn tödteten sie einen Mann, und in ihrem Wohlwollen entsetzten sie einen Stier. Verflucht ihr Zorn, denn er ist mächtig, und ihr Grimm, denn er ist hart; ich will sie vertheilen in Jakob und zerstreuen in Israel“. Würde man sich diesen scharfen Tadel etwa gegen Simeon haben gefallen lassen, so könnte man sich bei seiner Zusammenstellung mit Levi, dem geheiligten Stamme, nicht beruhigen. Es wurden von frühster Zeit her Versuche gemacht, diese Strafrede zu mildern oder gar in ihr Gegentheil umzukehren (vgl. Ueberschrift S. 374 f. u. 442 ff.), und wenn auch die Juden später wieder allmählig an der natürlichen Auffassung zurückkehrten, so gab es doch auch dann noch Vertreter der ältern Richtung unter ihnen bis in das zehnte Jahrhundert hinein. Noch Saadja versucht sich in Umdeutungen, die sicher in seinem uns fehlenden Commentare noch schärfer hervorgehoben wurden, als sie aus seiner Uebersetzung hervorgehen. Wenn er 5b. wiedergibt mit *في أنه أنظلم قرضتهما* oder nach m. Poc. u. ed. Catp. *قرضتهما*, so hat er *סכרחתם* — wie wir Dies auch bei den Samaritanern finden werden — von *כרת*, schneiden, abgeleitet und ihm die Bed.: Bündnis beigelegt; ob er aus dieses Bündnis „in“ Geräthen der Gewaltthat oder „gegen“ dasselben Endet, wird aus den Worten der Uebersetzung nicht klar, aber die Hinzufügung des *في* scheint mir den letztern Sinn andeuten zu wollen. Die erste Hälfte von V. 6 wandelt er auch mit den alten Uebersetzern in die Vergangenheit um, er habe sich mit ihnen nicht im Rathe vereinigt (bei der Angelegenheit von Scheeben), als sie ein ganzes „Volk“ in ihrem Zorn niedergemetzelt und ruhigen Blutes die „Mauer“ der Stadt eingelesen. Wenn er nun auch in V. 7 den Tadel gegen den Zorn nicht verfährt, so mildert er doch den Fluch in *مكتم*, in blossen Tadel; aus der Uebersetzung von *כי כי* mit *ما أعز* und von *קסחה* mit *ما أصعبها* ist nicht zu erkennen, welchen Sinn Saad. damit verbunden wissen will, doch geht soviel daraus hervor, dass er den Ausdruck abschwächen will. Sein gegenwärtiger Zeitgenosse Ahron ha-Cohen ging in diesem altherkömmlichen Rettungsbestreben noch weiter (vgl. jüd. Zeitschr. Bd. I S. 297). Er will 6a. erklären: in ihrem Rathe entfremdet sich meine Seele nicht — (wie 8a. von der Sonne als untergehen gebraucht werde), und 7a. zieht er nach aller Weise aus V. 7 zurück an V. 6: in ihrem Wohlgefallen reissen sie an eine verfluchte Mauer, denn ihr Zorn ist mächtig etc.

Kehren wir nun zurück zu der Auffassung der Samaritaner! Sie gehen in der Umdeutung am weitesten und, wo es nicht anders geht, muss auch der Text sich Aenderungen fügen. In 5b. lassen sie (mit den 70) *סכרחתם* erklären

— wie auch Saad. — ספרותם von כרת und legen ihm aus der Phrase כרת כרת die Bedeutung: Bund hel, also: sie vollendeten die Gewaltthat ihres Bundes, den sie nämlich gegen Schechem und die Seinigen eingegangen. Die erste Hälfte von V. 6 wenden sie auch nach der Vergangenheit, und in der zweiten Hälfte geht Aton-Said — worin ihm jedoch die andern Samaritaner nicht folgen — so weit, dem אף die Red. Zorn zu ersetzen und es mit „Aussehen“ (وجد) zu übersetzen, was er dann auch V. 7 thut. In diesem aber lesen sie אריר für אריר, und זכרם wandeln sie entweder geradezu in חב oder sie erklären es wenigstens so, so dass der umgekehrte Sinn herankommt: Herrlich ist ihr Zorn (oder Aussehen), denn er ist stark, und ihre Gemeinschaft, denn sie ist fest. Gleich dem Oxfordter Comm. schmilzt auch Ibrahim die Juden wegen ihrer angeblichen Aenderung von אריר in אריר und beklagt ihre Blindheit; seine Worte aber sind um so interessanter, als ihnen sein Eifer diesen gewissen poetischen Schwung verleiht. Er kommt in dieser Stelle zugleich im Ganzen auf die angeblichen Corruptions an sprechen, welche sich die Juden mit dem Texte erlaubt haben, er beruft sich dabei auf die Aufbewahrung und glückliche Auffindung des alten Pentateuch-Exemplars, welches durch Abischa ben Pinchas geschrieben wurden — über das wir in neuester Zeit gerade auch von Rosen und in Abulfath's Chronik Berichte erhalten haben —, das aber nach seinen Worten zugleich eine Sammlung der Varianten zwischen Samaritanern und Juden enthalten zu haben scheint. Seine Worte lauten: ואخبر عن

الطائفة اليهودية قائلين رب البرية بما خالفوه في التوراة فان لفظة אריר הם تصحفت عليهم فكتبوها אריר הם وجعلوا التصحيح بصد ما اراد به من تاويل القول الشريف من المذبح والابتهاج وهو انكم جعلوا عوض المذبح لعة مع ان هذا عنى بصيرة وعدم معرفة فيكم ولم مثل ذلك الخلف حتى يطول تعديده واظن انكم لم تتركوا نبي ولا زكى الا وما نسبوه الى محصور من اختلالكم لبعض الامور ومن مطابقتكم ضلال عقولكم للمفسلة ومن لا يصدقني في عاولة القوم الذي نشر سبيل الحق وصل عنه يتردد في المفقة في التوراة خلف الذين يميننا ويمنهم قالها مطهرة جميع دساتهم وتبديلهم وتغييرهم في كلام الله تعالى واعتمادهم على قول حاخاميتهم (חסידים) فاذا تفقهن وتبصرت تجدنهم محلين بالغلب الآيات وتارعين النج عباره وتاركين القدر (?) محلاة نعمًا منهم لاجل مطابقة غرضه حتى لم تجد فصل واحد خالي من الغلط وعين شاهدة بجللته وعظمته ولاكن لاكتساب الشعوب شرافتهم عنه ما بقي لهم سبيل لتكذيبهم وتبديلهم وهذا سر الهى له سبحانه ولما فيه ارادة لودت بربيه وهذا انتموا الى ذكره عنها كالبيا واحد من ابتداء طائفتنا مظهر فيها خلافتهم موجودة الان في عكنشه (כנסת) في مجاوره

סכתם אבישם בן סינחם בן אלעזר בן אהרן הסבין זהם רצון יהיה
 זכריה ויהי אלהם ללמען לאחסן ואעظم ואחר מן جميع من كشف
 سائس الملك اليهودية ولذبت على رب البرية ومن بطلع في كتب العلماء
 عندنا وآء يوجدتم عقيدتين ومدونين غالب ما في اليه متعددين والحق
 مبعدين ومنفصلين على الله والدين وبالعين وكالدين وغالب الآيات
 فاستخين وللحال محرمين والحرام محللين وإذا جالسهم ومارسهم فقلع
 على أكثر ما ذكرت لك ولما وقعت على ٦٦٨ ٥٥٨ في كتاب شرح بركة
 السيد يعقوب عم وجدت الشارح لاتبها ٦٦٨ وداخل من باب
 مذمت في هذا التصانيف قدخل عندى الظن أنها محرفة أو غلط من
 المقلين وتوجهت الى عكسها وذاخت نورا خلف المقدم عليها الذكر
 فوجدتهم مبدلين ٦٦٨ ٦٦٨ فتعجبت من عمالة قلبهم مع انقلاهم
 عن ربهم وتذهب مع أن اللفظة صادرة بالمدح ايضا والابتناف ومستقبها (7)
 الشاهد من القول الشرعى على محبتهم في ذلك الحقيقة وعقيدتهم انوثهم

Er kann kaum enden mit seiner Bekämpfung und findet es in hohem Grade
 anstößig, dass Jakob eben der Stamm nicht segne, sondern ihn fluche!
 Seltsam macht es sich dann, wenn er kurz darauf die Worte über Jada ge-
 waltam: in hechen Tadel andeutet: allein — „Ja, Banor, das ist was ganz
 Anderes!“

Wenn die Samaritaner keinen Tadel an Keturah, als dem Weibe Abraham's,
 und an Osnath, dem Weibe Joseph's, dulden wollen, so noch unabweisender bei
 den mit Moses in engere Verbindung stehenden Personen. Das Jithro früher
 ein Götzpriester gewesen, bestreitet Ibrahim zu 2 Mos. 2, 17 u. 17, 11. In
 letzterer Stelle glauben die Juden einen Beleg dafür zu finden, dass früher Jithro
 nicht an den einzigen Gott geglaubt, indem er sagt: Nun weiss ich, dass Gott
 grösser ist als alle Elohim, dass er also nun erst zu dieser Erkenntnis ge-
 kommen. Wenn eine solche Deutung richtig wäre, dann müsste, sagt Hr.,
 nach der Spruch Gottes zu Abraham (1 Mos. 22, 12): nun weiss ich, dass
 Du gottedürftig bist, darauf hinweisen, dass Gott Dies früher nicht gewusst,
 womit die Allwissenheit Gottes in Abrede gestellt würde. Allein es heisst hier
 wie dort nur: ich bin in meiner früheren Ueberzeugung bestärkt. Moses würde
 wahrlich nicht Jahre lang bei einem Ungläubigen gewohnt, nicht dessen Tochter
 geheiratet haben. Zu 2, 17 lauten die Worte Dtr's: وقابل الله ضائقة اليهود
 فانهم يقولون عنه (sc. Jithro) كان كافرا لحاشاه وحاشا الرسول أن يحجوز
 بيننا كافرا وإن يستقيم عايشا عنده نكلمه سمون (7) علم ونيف يكون كافرا
 وهو ناطق بكلام التوحيد. حضوره عند السيد الرسول... وأما ضائقة
 اليهود انبشوا بأن كان كافرا عاملين بفحواه قوله صحا يدها כי גדוד

ידעו ככל האלהים איי אלן עמית... תהיה הכלמה לא תנף עתה
 האמון הסאבף ואנש לזאן גימ מומנא פלו זאן עזא כללמ ינף עתה
 האמון ואנש לזאן גימ מומן לזאן עזא כללמ ינף עתה זכר גסימ
 וזאן פזול ואליאז באלה פי מעני פזולע זעא לסיידנא אבראחם זכח ידעו
 כי ידע אלהים אהח... פזא עזרתי יהוד מועמון פי זלזלז אן לזאן
 אלה גימ עאלמ בזכופ הסיד אבראחם עזר עזאז תחללע זלזלז חללעו פי
 חף לזולא עזאז פזכולעו עזלזאזן וזאזמין עזן אלה הרזיב (7) נזמין
 בזהא גזלעמ פי חף אסייד זכרו אנש לזאן גימ מומן וזכול תמסכעמ
 בזהא השאעד... ואנש יהוד כזמ עזלזעו פי חף האזיבא וזאזלזין

Dass der Ausdruck זכח ידעו bloß beruhigend sei, betont er auch zu 17, 11. So fanden es die Samaritaner nothwendig, nicht bloß Zipporah, sondern auch deren Vater Jithro in Gläubige umzuwandeln. — An dem „kassäischen Weib“ des Moses, von dem 4 Mos 12, 1 ziemlich dunkel gesprochen wird, haben auch die Juden Anlass genommen und dasselbe durch Uebersetzungen weiterzuklären gesucht. Hier ist sogar die ältere Deutung weniger ängstlich als die jüngere. Denn lässt das Weib nämlich immerhin eine Aethiopierin sein, welche Moses neben Zipporah geheirathet, um schon sie in ihr die Königin Aethiopiens, die M. entweder als Feldherr Pharo's im Kampf sich erbeutet oder die er auf seiner Flucht vor Pharo, noch bevor er nach Midian gekommen, geheirathet. Die jüngere Aggadah lässt sich jedoch durch den Glanz des königlichen Dienens auf der Stirn der Aethiopierin nicht blenden; sie will sie gänzlich beseitigen. כשית heisst gar nicht „Aethiopierin“, sondern — die Schöne, und das ist Zipporah selbst! (vgl. Urschrift S. 189). Die letztere Auffassung ist den Rabbijnen so geläufig geworden, dass Raschi auch in den zwei כושא, die nach der thalmudischen Sage Schreiber des Salomo gewesen (Sukkah 53a), nicht etwa Aethioper, sondern vorzüglich schöne Männer erblickt: אל שדי יסוס קרי להו זכר! So hatten denn die Juden den Samaritanern so vorzüglich vorgearbeitet, dass als alle Bekämpfung unterlassen mussten und nur in deren Fussstapfen zu treten hatten. Der samaritanische Samaritaner übersetzt יאיריה oder (nach einem andern Cod.) כשריה, leuchtende, gefällige, Abu-Said übereinstimmend bei Caat. und im Berlin. Cod. حسنا, schön, gerade wie auch Saad. in ed. Catpl. und ms. Poc. wiedergibt, während die Polyglotten missverständlich חסין dafür setzen. Die Samaritaner beweisen wieder ihre eigenthümliche Consequenz, wenn sie auch 5 Mos 32, 15 der Aramäer mit אששית, Abu-Said (bei Poc. und de Sacy, aus dem Beil. cod. habe ich mir nichts notirt) mit حسین wiedergeben.

Legen schon die zu Moses in engere Beziehung tretenden Personen solche Rücksichten in der Uebersetzung und Erklärung auf, um wieviel mehr, wenn es gar Moses selbst gilt. Und da tritt nun eine Geschichte heran, die mit ihren düstern Schauern auf M. einen Schatten zu werfen geeignet ist. Den

Moses bedroht der Tod durch Gott, doch wendet Zipporah die Gefahr durch die Beschneidung ihres Sohnes ab (2 Mos. 4, 24—26). Dieses Verstummen von Seiten Moses, das sein Weib Zipporah gut machen musste, erregte natürlich Aunsehen. Nach einer Ansicht, welche auch die jerusalemischen Thargum aufnehmen, war Moses durch einen Flä, den er dem Jihro geküsst, gebunden, seinen ältesten Sohn Gerschon, nicht den jüngstgebornen Eliezer — der beschneitten worden — dem Götzendienste zu überlassen ¹⁾. Diese Auskunft mochte Aunsern noch schlimmer scheinen als die berichtete Thatsache selbst. Ein Lehrer meint daher, M. habe den Knaben nicht vor der Abreise, die nach dem Befehle Gottes nicht aufzuschieben war, beschneiden wollen, weil die unmittelbar darauf folgende Reise dem Kinde hätte gefährlich werden können; sein Fehler habe nur darin bestanden, dass er noch vor der Beschneidung ein Nachzügler gemacht habe. Ein anderer wieder findet es unpassend, dass M. überhaupt mit dem Tode bedroht worden, und wendet er daher die Gefahr auf das Kind ²⁾. Letztere Umdeutung ist auch bei den arabischen Juden versucht worden; so übersetzt auch Sandlers der Engel Gottes bedrohte sein Kind, und dieselbe Erklärung führt Allen-Evra im Namen Samuel's ben Chofai an. Für die Samaritaner ist indes jedoch das ein Anstossen an die Schwierigkeit, sie wollen gründlich aufklären. Obgleichs findet die eine versuchte Milderung bei Rame gar keine Aufnahme. Der Aufschub der Beschneidung, meint der eine thalmudische Lehrer, war in der Ordnung, da die Reise auf Befehl Gottes geschahen musste und sie vor derselben vorzunehmen für das Kind lebensgefährlich gewesen wäre. Allein die Samaritaner gestatten den Aufschub der Beschneidung unter keinen Umständen und rechnen den Juden als schwere Verletzung an, dass sie unter Umständen den achten Tag zu überschreiten anordnen. Sie lesen bekanntlich 1 Mos. 17, 14 (mit den 70) auch צִלְחֵי בְּיָוֶם הַשְּׁמִינִי, so dass ein Jeter der nicht am achten Tage beschneitten werden, mit der Verleumdungsstrafe bedroht wird, während die Juden diese Worte hier nicht lesen, so dass nach ihnen der achte Tag zwar als Regel festzuhalten ist, aber auch Fälle eintreten können, in denen derselbe überschritten werden darf, ja muss. Dagegen kämpft Ibrahim z. St. sehr entschieden und führt rathend die Worte an, wie sie die Mischnah (Schabbath 19, 5) ähnlich hat: קָסָן יִטּוֹל לְשִׁמְעִי וְלִחְשִׁי וְלִעֲשָׂרִי. Und zwar behauptet er, als Verhinderung zum Aufschube gelte den Juden nicht blos Krankheit des Kindes, sondern auch die Abwesenheit des Vaters. Diese Angabe, die nicht in der Wahrheit begründet ist, mag eben aus unserer Stelle, wo der Aufschub mit der Reise des Moses entzweiküßelt werden sollte, abgeleitet sein. Eliezer bestritt Ibrahim auch die Angabe des (hebr.) Bachas Josua, die Israeliten seien

1) Vgl. meine Abhandlung über Symmachus (Jüd. Zeitschr. etc. I 8. 50) und noch ferner Sifre zu 5 Mos. I, 5 n. 3, 24.

2) Mechillith Jithro c. 1 (daraus jern. Necharim c. 3 Ende und hab. das. 32a): רַבִּי יוֹסִי אָמַר חָס וְשָׁלוֹם לְאַחֵר צִדִּיק שֶׁנִּתְחַבֵּל בְּמִינָה שֶׁהָאֵחָה אַחַת אֵלָּא רָדַשׁ מִשָּׁה קָל וְחֹמֶר וּפִיֹל יֵצֵא הָרִי סָכֵנָה נִשְׁפָּט יִשְׁהָא וְיִטּוֹל חֲמִקוֹס אֲמַר לוֹ לֵךְ וְחֻצִּיא אֵת עַמִּי יִשְׂרָאֵל מִמַּצְרַיִם אֵלָּא שֶׁנִּתְחַבֵּל בְּלִינָה קוֹדֶם לְמִינָה לִכְךָ בִּקֵּשׁ חֲמִקוֹס לְחַרְטֵי . . . רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן גַּמְלִיאֵל אָמַר כֹּא בִקֵּשׁ חֲמִקֵּךְ לְחַרְטֵי אֵת מִשָּׁה אֵלָּא כְּחִינִיק . . .

während ihres Aufenthaltes in der Wüste nicht beschritten worden, eben weil sie auf der Ruhe gewesen, des sei thöricht und der Thorheit widersprechend: *ولقد جعلوا نائفة اليهود بتقلهم في سفر بوشع عندئذ بقولهم ان بنى اسرائيل يلبوا في البرية اربعين سنة ما ختموا نيم ولد وهذا النقل مناص الكتاب المقدس اثم منافضة ومع ذلك يقولوا ان ليسهم يقولوا بكتاب. —* Nicht minder war ihnen auch die Abwendung der Gefahr von Moses auf das Knäblein hin ungenügend; es bliebe ja immer eine Todsinde, für die Moses, nicht das Kind, verantwortlich wäre. Und so entschlossen sie sich denn zu einer recht gründlichen Abhülfe.

Die vollständige Ueudeutung der Stelle geht so weit, dass sie nicht bloß die gewöhnlichsten Worterklärungen, sondern auch eine kleine Textesänderung nicht scheut, die man bisher wenig beachtet hat. Denn abgesehen davon, dass der sam. hebr. Text einen Strich über dem Beth von כנה hat, wodurch sie hier wie sonst andeuten; das Wort sei nicht in der Bedeutung zu fassen, die ihm am häufigsten zukommt, sondern in einer minder gewöhnlichen, liest er V. 26 כנה statt כנה. Diese Abweichung findet sich in der Varianten-sammlung Wallons — die bis zum Ende von Cap. 6 des Exodus von Castellus herührt — nicht angemerkt und wohl daher auch nicht in der Leipzig-Halle'schen Bibelausgabe. Allein sie tritt bei den Uebersetzern, wenigstens bei den arabischen entschieden hervor. Die Uebersetzung des aramäischen Samaritaners offenbart uns schon die weit abliegende Deutung: כנהה nämlich in V. 24 giebt er wieder mit כנה, V. 25 u. 26 aber so: *ונסבת צפירה נהר וקצמה עם כסול בנאה וקרבת לרגליו ואמרת הלא חטוי מדמים אחת לי: וארץ כנה כנה אמרת חטוי מדמים לגורחה:* Der Sinn dieser Uebersetzung ist an sich — wenn uns nicht andere Schriftstücke zu Hülfe kommen — nicht deutlich genug, um die Auffassung der Samaritaner klar zu legen; doch erkennen wir so viel, dass כנהה ihm nicht bedeutet: ihn zu tödten, sondern: ihn zu bedrängen, צר heisst ihm nicht: ein scharfer Stein, sondern — ein Licht, Helle = צהר¹⁾. Ferner ist ihm כנה nicht das Wegschneiden der Vorhaut, sondern das Schliessen oder Aufrechterhalten des Bundes, כה wird nicht als Zeichen des Ace. genommen, sondern durch „mit“ übersetzt; ob er כנהה wörtlich oder bildlich nimmt, geht aus der Uebersetzung nicht hervor, da כנהה zwar zunächst die Bedeutung: Grenzt hat, aber auch mehreren Male zur Uebersetzung von כנה gebraucht wird, wo dieses streng haushaltlich Vorhaut bedeutet, hingegen nimmt er sicher כנה in andern Sinne, da כנה nicht „Ihr Sohn“ bedeuten kann. Was nun der zweimalige Zusatz des Mann vor כנה bedeuten soll, bleibt auch unklar. Jedenfalls ersehen wir so viel aus der ganzen Wald der Worte in der Uebersetzung, dass die wörtliche Auffassung der Stelle besichtigt werden soll. Näheren Aufschluss giebt uns Abu-Said. Bekanntlich hebt derselbe bereits in der kurzen Vorrede zu seiner Uebersetzung diese Stelle hervor; sie sei, sagt er, von Saadja in

1) Die Uebersetzung dieses Wortes 1 Mos 6, 16 muss offenbar so, nämlich כנה mit כה gelesen, nicht כנה mit כה, wie in den Polyglotten gedruckt ist und was East. leichtweg In's Wörterbuch aufnimmt.

mich. Er billigte den Entschluss, entliess sie, dann sprach er: Ja, du bist ein Mann der Gefahr zur Entscheidung, so dass es zur Vollendung gebracht werden muss. Auch an dieser Stelle werden die verschiedensten sprachlichen und sachlichen Begründungen für diese Auffassung aufgesucht. Wenn *הצטוה*, meint er, bedeuten sollte: ihn zu tödten, so müsste es *הצטוהו* lauten; wie es nun steht, kommt es von *הצוה*. Dem Moses eine Verzögerung in der Beschneidung seines Sohnes beizulegen, so dass er damit eine Todessünde begangen habe, sei eine Entwürdigung des grossen Propheten. Wenn die Juden die Zögerung damit entschuldigeten, dass die Elfe zur Reife einen Aufschub verlangt habe, wie sie auch in ihrem Buche Jesus behaupten, alle neugeborenen Israeliten seien während des einjährigjährigen Aufenthaltes in der Wüste unbeschneitten geblieben, so sei Dies an sich schon geradezu eine Aufhebung des biblischen Gebotes, das von einer solchen Ausnahme Nichts wisse. Allein dem werde ja auch in der Stelle selbst widersprochen. Denn Moses geriet ja nach ihrer Erklärung wegen dieser Zögerung in Todesgefahr, und sein Weib, eifriger als er, vollzog ungesäumt die Beschneidung! Noch eine andere Sünde würden die Juden hiermit dem Moses auf. Wenn die Reise nämlich mit der Zeit anwimmelt, da die Pflicht der Beschneidung des Knaben eintrat, so war Dies am achten Tage seiner Geburt, folglich war Zipporah noch im Zustande der Unreinheit, Moses hätte also eine jede Berührung mit ihr meiden müssen und durfte sie gar nicht auf die Reise mitnehmen. Hier freilich übersieht oder verschweigt Ibrahim einen Umstand, der diese Schwierigkeit auflöst. Denn die Juden, d. h. der Pharisäismus, behaupten eben, dass die Gebärerin nach den ersten sieben Tagen bei einem Knaben — bei einem Mädchen nach vierzehn Tagen — zwar zur Berührung eines heiligen Gegenstandes und zur Betretung des Heiligthums unrein sei, aber nicht der eheleichen Umgang mit ihrem Manne verboten sei, vielmehr das sich in der Reinigungszeit von ihr absondernde Blut geradezu als rein betrachtet werde, während die alte Richtung, die Sadduäer, wovon noch Spuren in der alten Halachah, mit ihnen übereinstimmend die Samaritaner und Karäer auch den eheleichen Umgang in der Reinigungszeit — 33 Tage nach den 7 ersten der Geburt eines Knaben, 66 nach den 14 bei einem Mädchen — untersagen¹⁾. Ja aggadisch sagt ein alter Lehrer: warum setzt die Thorah die Beschneidung auf den achten Tag an? Damit nicht (wenn die Beschneidung früher gefeiert würde) alle Anwesenden fröhlich seien (ein Fest begehen), hingegen Vater und Mutter betrübt (weil sie von einander fern bleiben müssen, während am achten Tage ihnen bereits der Umgang wieder gestattet ist)²⁾. Also nach pharisäischer Ansicht trifft Moses hier kein Vorwurf, und nur vom Standpunkte der Samaritaner könnte ein solcher erhoben werden.

Jedoch sehen wir von dieser Streitfrage ab! Genug, *הצטוה* heisst ihnen, der Engel habe Moses zur Beschleunigung der Reise gedrängt. Zur Erklärung

1) Vgl. meine Abhandlungen in *he-Chaluz* V. S. 29. VI S. 28 ff., über Symmachus in *Jüd. Zeitbehr.* etc. I S. 51 f. und Sadduäer u. Phariseer das. II S. 27 f. (Sonderabdruck S. 17 f.).

2) *Siddah* 31 b: ימסני מה אסרה תורה מילה לשמונה שלא ידעו כולם שמחים ואביו ואמו צרים

das **אבנ** spielen auch hier die uns schon bekannten drei verschiedenen Deutungen in einander: Angst, Stein und Helle. **כרה**, bemerkt Ihr, fernar, komme nie für „beschneiden“ vor, dafür werde immer **כרס** gesetzt. Diese Bemerkung ist an sich richtig, ohne dass sie jedoch aus den natürlichen Sinn trüben kann: Ihr. Jedoch schliesst daraus, dass auch hier nicht von Beschneidung die Rede sei, sondern von dem Schliessen eines Bundes, der Befestigung eines Voratzes. Er behauptet auch hier, dass **כרה** mit Tschelid versehen sei und beruft sich noch — woraus wir dann die Bedeutung der Uebersetzung erkennen — auf **ואבנה** 1 Mos. 30, 3, das in der Uebersetzung lautet: **والأبن**. So giebt es dort freilich Abu-Said nicht wieder, aber wir erfahren daraus jedenfalls bestimmt, dass dessen Bedeutung sein soll: erbaut, mit Klindern versehen werden. Ja, es wird noch eine neue Erklärung der Worte: Zipporah nahm einen Stein, gegeben; es sei nämlich wie 1 Mos. 31, 45 zu fassen, wo Jakob einen Stein genommen, um damit eine Friedens- und Bundessäule zwischen sich und Laban bei ihrer Trennung zu errichten, in demselben Sinne habe Zipporah nun einen Stein genommen.

Je schwächer und gezwungener alle diese Deutungen sind, mit um so grösserer Hartnäckigkeit führt er gegen die Juden und ihre Erklärung los. Er erzählt bei dieser Gelegenheit, ein Jude habe ihm mitgetheilt, dass sie das Buch Esra nicht im unreinen Zustande berühren, worauf er ihm entgegenwies, dass sie Dies aber wohl mit der Thorah thäten, also Esra über Moses stellten, was ihm der Jude zwar nicht habe zugestehen wollen, was aber doch offenbar aus ihrem Thun hervorgehe. **ولقد حكى لي بعض علماء طائفة اليهود في اعتقادهم في سفر عزره انه لا يمسوه ولا يدنووا منه ولا يجوزون ملامسته الا من هو طاهر ليس عليه حكم نجاسة ولا حكم زمان من شيء من النجاسات فقلت له وانظركم تستخيمون الدنوس من التوراة المقدسة وعلى احدكم زمانا من نجاسته ما مسكه بمعنى ان هذا هو معتقدكم فقلت له اذن عزره عندكم افضل من ابن الرسول عمر فاجاب بالانكار فقلت له هذا يتضح ويبين من تشريفكم سفره عن التوراة المقدسة والظاهر في هذا من امركم يدل على باطلن اعتقادكم فقال انا لا اعتقد شيئا مما يشع علينا به** Ja er geht noch weiter, er will — in einem Gespräche mit muslimischen Gelehrten — den im Koran den Juden gemachten Vorwurf, der natürlich die Samaritaner nicht treffe, sie sagten, Osair (Esra) sei ein Sohn Gottes, durchaus nicht in Abrede stellen, in dem Hardschulte werde allerdings ein Anspruch Gottes mitgetheilt: Esra ist mein Sohn; ob Dies wörtlich oder metaphorisch zu fassen sei, wolle er nicht entscheiden. **ولقد حضرت مع جماعة الفقهاء فسألوني وقالوا لي اى طائفة منكم تعتقد ان العزير ابن الله فاجبتهم ان هذا لا نسب لطائفة منا بل ذلك عند اليهود في سفر عزره حكايه عن جلال**

الله تعالى قال عزه بنى وهذا منهم وان كان عبارة فلنا لا تعرف حقيقة اعتقاد فيه والله اعلم.

So treibt der Glaubenshass zu den härtesten Verdächtigungen, andererseits veranlaßt die polnische Angeltlichkeit, auf den alten Frommen nicht einen Makel ruhen zu lassen, die Samaritaner zu den gezwungensten Erklärungen, die nicht mit dem Grundwesen ihres religiösen Systems in enger Verbindung stehen, aber von einem starren Festhalten an einer veralteten Richtung herrühren, von der sich die Juden später befreiten. In dieser Art der Eargese stehen daher die Samaritaner vornehmst; nicht bloß die rabbinischen Juden, auch die Karäer verlassen sie hier. Wie sie lehrte lehren, drang auch wenig von ihren eigenhändigen Erklärungen und ihren apologetischen Versuchen nach weiteren Kreisen. Die rabbinischen Erklärer, von denen einige, wie Aben Ezra, nach allen Seiten hin polemisch ausgreifen, haben kein Wort der Widerlegung gegen solche samaritanische abweichende Erörterungen, weil sie ihnen ganz unbekannt geblieben, und dieselbe Nichtbeachtung trifft sie auch von Seiten der Karäer. Wahrhaft merkwürdig erscheint es uns daher, dass die besprochene Umdeutung des *הַיָּמִין* doch sich zu einem Karäer wie vertritt hat, der sie kurz abweist, ohne der Urheber weiter zu gedenken. Der Karäer Aaron ben Joseph zündelb, der 1294 schrieb, verbreitet sich in seinem Commentare *Milchar* auch über diese Stelle. Seine eigne Ansicht geht dahin, Moses habe die Beschneidung nicht vorgenommen, weil er die Reise nicht versögern durfte, daher die Heilung des Kindes nicht abwarten konnte; allein das Kind, nicht Moses, wurde dennoch bedroht, Moses, der sich seinem höheren Auftrage nicht entziehen durfte, konnte es nicht beschneiden, vielmehr that Dies Zipporah, die dann wirklich in der Herberge blieb, bis das Kind wieder genes, und dann zu ihrem Vater zurückkehrte. Da finden wir nun noch bei ihm die kurzen Worte: *וְאֵין הַיָּמִין לְשׁוֹן הַיָּמִין בְּמֵן הַיָּמִין* *let aber nicht von* *הַיָּמִין* *abzuleiten wie etwa Jes. 14, 11. Das ist eine kurze Hindeutung auf* *die sein Umdeutung; natürlich weiss der Supereommentar כסף*, da ihm dieselbe unbekannt ist, die Worte nicht richtig zu erklären.

An diesen Beispielen, wie die Samaritaner die biblischen Personen betrachten, möge es genügen. Wichtiger ist ihre Differenz in der Gesetzesdeutung, die gleichfalls nichts specifisch Samaritanisches hat, gleichfalls nur das Festhalten an der alten Richtung ausdrückt und hier weit engere Verwandtschaft mit dem Sadducismus und dessen späterer Restauration, dem Karäismus hat. Jedoch diese Betrachtung versparen wir einem folgenden Artikel.*)

Frankfurt am Main 19. Sept. 1865.

*) Durch ein Versehen ist S. 156 vorl. Z. die Frage „ist eine solche zu beirathen demnach bei den Samaritanern unerlaubt?“ im Druck stehen geblieben. Dass die Ehe mit der Schwestertochter bei den Samaritanern verboten ist, bezeugt ausdrücklich das Scholion des Abu-Said zu Lev. 18, 1.

Ueber die Benu-Hadûr und den jüdischen Propheten Barakhia in der arabischen Legende.

Von

Dr. O. Blau.

Die Legende, an welche ich die folgenden Bemerkungen anknüpfe, lautet bei Maqûdî (T. III, S. 301 ff. der pariser Ausgabe) in kurzem folgendermassen:

Die Benu-Hadûr waren ein zahlreiches Volk, welches viele Länder und Reiche beherrschte. Zu ihrer Bekehrung sandte Gott den Propheten Shu'âlî b. Mahlam b. Hadûr b. Adî; sie aber tödteten ihn. Da befahl Gott dem Propheten Barakhia b. Akhbaja b. Rasnâl b. Stâlîth aus dem Stamme Juda, dass er ginge zu Bokhtnâçir in Shâm (nach Andern war es ein anderer König) und ihn loben liesse gegen die „Araber deren Häuser ohne Kegel sind“. Zugleich durch einen stöhnendlichen Traum berufen den Tod des Propheten zu rächen, folgte der König sofort dem göttlichen Befehl und zog an der Spitze seines Heeres gegen die Araber. Diese bereiteten sich zum Widerstande, aber eine Stimme vom Himmel verkündigte ihnen den Untergang. Da lobten sie, und das Schwert vertilgte sie insgesamt. Nach einigen wird auf ihren Untergang im Qurân (Sur. XXI, 12) angespielt. Ueber ihre Wohnstätte wird gestritten. Die Kinen behaupten, dass sie das Gebiet von Samâwa bewohnten, das vordem eine garten- und quellenreiche Ebene war, jetzt aber eine Wüste ist, zwischen Iraq und Shâm an der Grenze von Rîgâz. Nach Andern bewohnten sie das Gebiet von Kinnearîn bis nach Tell-Mâsîb, Khannaçira und Bilâd-Sêria. Sie werden bald zu den untergegangenen arabischen Stämmen gezählt, bald zu den Nachkommen Jâfets.¹

Baldawi zu Sur. XXI, 14 sagt: „Zu den Bewohnern von Hadûr, einer der Ortschaften Jemeus, sandte Gott einen Propheten; sie aber tödteten ihn; da liess Gott den Bokhtnâçar über sie kommen, der schlug sie durchs Schwert.“

Die Legende ruht sichlich auf der Prophetie in Jerem. 49, v. 28 ff. „gegen die Königreiche von Haçor, welche Nebukadnezar, der König von Babel, schlug“. Der Ausdruck الذين لا اغالى لبيوتهم ist wörtlich aus v. 31: לא רכזים ולא בריה לוי genommen; die Apostrophe an die Chaldäer (v. 31 ff.) wird in der Legende zu einer wirklichen Ansprache des Propheten an den König; die Drohung, dass Haçor zur Wüste werden sollte, dort v. 33. — hier die Sage von der zur Öde gewordenen lachenden Landschaft.

Ob auch der Name der Stammes بنو حضور nichts weiter sei, als eine Uebersetzung aus dem חצור des A. T., ist zweifelhaft, zunächst, weil der spezifisch arabische Buchstabe ح nicht schlechtbin dem hebräischen ח entspricht, während wohl umgekehrt der Hebräer, wenn er arabisches ح hörte, es nicht anders als durch ח wiederzugeben vermöchte; sodann aber auch, weil aus einem andern Zuge der Sage hervorgeht, dass die arabische Legende nicht

blaus aus der Jeremia-Stelle geschöpft hat. Dies ist die Erwähnung des Propheten Barachja. Die französischen Uebersetzer haben hinter diesem Namen erklärend eingeschaltet: Baruch. Allein es will mir nicht wahr scheinen, dass unter dem Barachja des Jeremia Zeit- und Leidensgenosse Baruch gemeint sei. Weder decken die Namensformen Barachja und Baruch sich völlig genug, noch auch ist die Genalogie des Barachja bei Maqudi derjenigen entsprechend, welche dem Baruch (Bar. I, 1) gegeben wird. Denn aus בריך בן נריה בן צרוקיה können unmöglich die Namen verderbt sein, welche der arabische Text giebt.

Bei einem Versuche die Misgestalten der Maqudischen Stelle **أخيبا**, **وزناتيل** zu restauriren, bin ich zu dem Ergebnisse gelangt, dass der **برخيا** Barachja aus dem Stamme Juda, kein anderer ist als

בְּרַחְיָה בֶן-נְרִיָּה בֶן-צְרוּקִיָּה

welcher I Chron. 3, 17–20 im Geschlechterregister des Stammes Juda erwähnt wird. **ברخיה** ist **בֶּרַחְיָה**, wobei für die Vertretung des Kaf durch **خ** dieselbe Aussprache des **ך** aussehend ist, welche es im Griechischen zu **Χ** (*Choraxia*) werden lässt. Für **وزناتيل** ist in Maqudi herzustellen **زناويل**; die Vermuthung ist lediglich ein Werk arabischer Copisten, welche die kritischen Punkte falsch vertheilten. **شالتان** scheint ebenfalls nur Copistenfehler statt **شلتانيل**, welches das hebräische **שאלתיאל** transscribirt. Auch

Achbaja ist kein hebräischer Name, so wie es dascheit. Dagegen heisst aber bei Hamza Inf. p. 39 **يَحْتَبَا**, bei Abulf. Hist. Ant. p. 50 **وَيَحْتَبُو**, der König

أخيبا und es dürfte danach in unserer Stelle **أَحْتَبَا** zu lesen sein statt **أخيبا**. Der Anstoss, dass dieser Name in der Genalogie bei Maqudi an eine falsche Stelle grünt ist, da er in zweiter statt in vierter Stufe aufwärts von Berechja steht, ist angesichts so vielfältiger Corruption unerblicklich. Das Zusammenreffen der beiden Namensreihen:

Jechonjah	Achanja
Shealtiel	Shealtian
Zerubabel	Zerubabel
Berechjah	Barachja

ist aber zu auffallend, um nicht zu dem Schlusse zu beredigen, dass die arabische Legende wirklich den historischen Berechjah b. Zerubabel mit der jeremianischen Weissagung verknüpft hatte.

So willkürlich aus auch zuweilen die mohammedanische Legende mit biblischen Namen und Genalogien umgeht, so ist doch das unmotivirte Herausgreifen eines so einzelnen, unberühmten und in der Schrift nur einmal erwähnten Namens aus der nachexilischen Zeit ein so eigenwilliges Vorgehen, dass es nicht der nachmohammedanischen Dichtung, sondern der älteren jüdischen Tradition angehören wird, die bekanntlich auch anderswo die einflussreiche Vermittlerin zwischen alttestamentlichen Stoffen und arabischer Dichtung ist, und als deren Träger besonders in den auf Nebusadanuzar bezüglichen Legen-

Jen die aus dem babylonischen Exil nach Arabien geflüchteten Juden anzu-
sehen sind.

War es nun die jüdische Tradition, die in die Legende von den Bous-
Haddr den Baruchjah S. Zerubabels einflocht, so geschah es nicht ohne Be-
wusstsein und Absicht, dass „nach einigen nicht Nebucadnezar, sondern ein
andrer König war“, dem man die Verdrängung der Hagariten belegte; denn
Baruchjah konnte, da sein Vater die Juden nach Jerusalem geführt hatte,
frühestens um 525, also 75 Jahre nach der Schlacht Nebucadnezars bei Cir-
cesium weisagen und also nicht an den Hof dieses Königs gerichtet sein.

Das ist, aber nicht ein einfacher Anachronismus, dass an Jeremia's Stelle
Baruchjah substituirt ist, sondern ein Wink für die Spruchsammlung, die jetzt
unter dem Namen des Jeremia in den Kanon eingereiht ist. Die jüdische Tra-
dition in unserer Legende legt dem Baruchjah S. Zerubabels das Orakel über
Hagar in den Mund und behauptet damit, dass das 49. Cap. des Jeremia
nicht von diesem, sondern von einem weit später lebenden
Propheten gedichtet ist.

Diese Uebersetzung verdient aber Beachtung um so mehr, je unverständ-
licher sie auftritt und je mehr sie Anhalt an inneren Gründen findet, die in
den „Orakeln gegen die Völker“ wider die Verfasserschaft des Jeremia sprechen.

Es ist den Analogen längst schon aufgefallen, dass die Orakelsammlung
c. 46—49 von dem übrigen Theile der Prophetien des Jeremia sehr auffällig
absteche. Sie bilden gewissermassen ein Ganzes für sich und sind genau
besehen nichts als eine Blumenlese ziemlich allgemein gehaltenen Drohsprüche
gegen die Nachbarvölker, die wie künstliche, schmässige Ausschmückung
eines im 25. Capitel Jerem. wirklich gegebenen Themas des echten Jeremia
ansieht. Wie sehr die nachkommende Jeremia-Literatur im und nach dem
Exil Mode geworden war, sehen wir aus dem Buche Baruch und dem apocry-
phen Briefe Jeremia. Ohne hier auf alles einzelne einzugehen zu können, hebe
ich folgendes hervor:

Als der Jeremianischen Sammlung ursprünglich nicht angehörig verräth
sich der Abschnitt c. 45—49 schon dadurch, dass seine Einleitung gegen
Jedes der Redaction des Buches Jeremia zu Grunde liegende Princip streift;
da sie chronologisch dem c. 36 vorausgegangen wären (vgl. daselbst v. 2), so
hätten sie in dem ersten Theile des Buches Platz finden sollen. In den LXX.
sind bekanntlich wirklich jene Capitel in das 25te gefügt. Aber gerade in
diesem 25ten ist die Stelle v. 17—26 ein Kinnichbeet, das so ungefügig wie
möglich, wider alle Syntax und Logik, mitten in die Rede Jehovaha v. 16. 27
hineingewängt ist. Das Bild vom Taumelbocher erweist sich als ursprünglich
jeremianisch auch durch Klagl. 4, 21. Dass aber die weitere Ausführung des
Gedankens in v. 17 ff. und esp. 46 ff. einem andern Verfasser gehöre, geht
auch aus dem Widerspruch hervor, in welchem diese mit den rechten Weiss-
sagungen wider dieselben Völker c. 27 stehen. Denn Jeremia rath da den
Edomitern, Moabitern, Ammonitern und Tyriern die freiwillige Unterwerfung
unter Nebucadnezar an, während c. 47—49 uns ihre Ausrottung im Auge hat. —
Mangel an Originalität verräth es, dass die Weissagung gegen Moab (c. 48)
aus Jesaja, die gegen Edom (49, 1 ff.) aus Obadja entlehnt sind; auch viele
andere Redewendungen sind aus jeremianischen und sonstigen Stücken repetirt.

Gegen Jeremia's Gebrauch fehlt die gewöhnliche Einleitungsformel: „Dies ist das Wort das vom Herrn geschah zu Jeremia“ bei den Orakeln wider Moab, Edom, Ammon, Damask und Hagar, während der fast stereotype Schluss 48, 47: 49, 6; 49, 39 hier so motiviert wie möglich der Dichtung die Spitze abbricht. Neben einer fühlbaren Annäherung an Gedanken steht auch die Dürftigkeit an Thatfachen, als Grundlage der Weissagungen, in dem fraglichen Stück gegen den echten Jeremia ab: in 48, 1—49, 27 ist nicht von einer historischen That Nebuchadnezzars oder der Chaldäer die Rede; in den eingestreuten geographischen Namen herrscht eine solche Verwirrung, dass man daraus auf einen Dichter schließen darf, der gar nicht inmitten der Ereignisse gestanden hat, sondern nur von Hörensagen das Land kennt: c. 49, 19 kommt der Feind vom Jordan herauf gegen Edom; Basra wird 49, 13 zu Edom, 48, 21 zu Moab gezählt; Hesbon 49, 3 zu Ammon, dagegen 48, 34 wie Jes. 15, 4 zu Moab gerechnet; Aroer 48, 19 zu Moab, während Jes. 17, 2 es von Damask gehört. Holon 48, 21 ist eine jüdische Stadt (Jes. 15, 51, 21, 15); Jakes, Bezer, Mofaath, Hesbon, Jasser sind laut Levitenstädte; — hinc illic laetitia!

Viele dieser Unfertigkeiten und Ungleichheiten erklären sich aber, wenn nicht Jeremias, sondern ein Späterer Verfasser ist, der in der Weis Jeremias, vielleicht selbst schon unter dessen Namen, die Aufgabe nahm, das Bild vom Taumelbecher (c. 25, 15) weiter auszuführen; und nun nicht in realer Anwendung, sondern nur in dichterischer Uebung den Kreis von Orakeln diemete; der dann bei der sehr späten kanonischen Anordnung der Weissagungen Jeremias seinen jetzigen Platz fand. Die Kenntnis der geschichtlichen Ereignisse, deren Erwähnung in c. 49, 28 ff. diesem Dichter eigenenthümlich ist, weist darauf hin, dass derselbe von der Umgebung Babylons mehr kannte, als von seinem jüdischen Vaterlande. — Alles zusammengekommen dürfte die jüdisch-erzählende Tradition, indem sie das 49. Capitel dem Berechiah, Zorababels Sohn, der doch wohl in Babylon aufgewachsen war, zuschreibt, wahrscheinlich das Richtige getroffen oder gewusst haben.

Kehren wir zu der Legende bei Maqudi zurück, so verdient endlich die Angabe der Araber über die Wohnsitze der Beni-Hadjar um so mehr eine Erwägung, als die Ausleger für die Feststellung der Lage von Hagar, so viel ich weis, noch wenig Bestimmtes beigebracht haben. Sollten mir neuere Forschungen nicht zugänglich geworden sein, so wird das durch östliche Verhältnisse entschuldbar sein.

Die schwankenden Angaben der Araber, die sich auf die بني حنظل beziehen, erklären sich zunächst aus dem Bestreben, den Namen حنظل im Bereich der geographischen Nomenclatur wieder zu finden und daran anzuknüpfen. Da nun in Jemen bei der Stadt Zabid wirklich der Name حنظل gut arabisch wiederkehrt, indem dort ein محلاف dieses Namens mit gleichnamigem Hauptort (Mas'ûd-ul-hi 4, 308. II, 57) in derselben Gegend genannt wird, wo Wolf (Journ. 393 bei Ritter Erdk. v. Arab. I, 833) noch in unserer Zeit die Hazur-Araber kennt, so erhält, dass diejenigen, welche, wie Baldawi, nach Jemen griffen, nur durch diese Namensgleichheit geleitet wurden. Ebenso ist die bei Maqudi referirte Localisirung des Namens in Nordsyrien,

wohl nur dem Gleichklang mit örtigen Ortsnamen, wie Hadur bei Rama (Robins. Ztschr. 4. DMG. VII, 42, 43), Haçor am See Huleh (Joseph. Antiqu. 551. 2 Kön. 15, 29) zu verdanken.

Dagegen empfiehlt sich die Nachricht von den Sitzen des Stammes in Samäwa, am westlichen Ufer des Euphrat südlich von Babylon schon durch die geographische Raison, dass dort wohnende Araber für einen Heerschaar von Babylon der erste natürliche Angriffspunkt, der Schlüssel zu Arabien sein mussten, so wie auch durch den Umstand, dass der Wahl von Samäwa eben nicht der Verdacht einer blossen Combination wegen Namensgleichheit entgegensteht. Ausserdem stimmt zu der Localität vortrefflich die Nennung der Kadarener in demselben Vers (Jer. 49, 28), da Theodoret (ad Psalm. 119) sagt: Τὸ Καδάρ ἀπόγονοι εἰς πρόβατον τῶν Βαβυλωνίων μετὰ τοὺς μετὰ τοὺς Ἰσχυομένους, ein Zeugnis, nach dessen Analogie man sich nicht wundern darf, wenn die arabische Tradition von den alten Sitzen der Hadür noch Kunde hat. Nach Ibn-Chaldun (ehrt von Dezy, die Insel in Mekka S. 143) waren die Züge Nubadenes gegen Arabien in der Richtung von Obolla auf Alla vor sich gegangen; der in letzterer Stelle erwähnte Stamm عيلان ist vielleicht mit יעלן Jerem. 49, 35 f. zusammenzuhalten, und יעלן אביהם also der personifizierte Stammvater der قيس عيلان.

Dürfen wir hiernach die Angabe, dass die Beni-Hadur bei Samäwa siedelten, für wohlbegründet halten, so reht sich an dies Ergebnis sofort eine andere Uebersetzung, deren Untersuchung weitere Schlüsse auf die eigentliche Nationalität des fraglichen Volkes gestattet. In einer andern Stelle bei Maqudi heisst nämlich das Volk, welches die Gegend von Samäwa bewohnte, bevor dieselbe zur Wüste wurde, nicht Hadur, sondern Däsim. Die Situation ist so deutlich dieselbe, dass man nicht zweifeln kann, es ist von einem und demselben Volk, unter zweierlei Namen, die Rede. Können wir erharren, wer die Däsim¹⁾ waren, so werden wir auch wissen, wer die Beni-Hadur der arabischen Tradition, die Königsreiche Haçor der Bibel sind. Die Stelle heisst bei Maqudi (III S. 289): „Von den Däsimiten wohnte ein Theil im Lande Samäwa, bis ein schwarzer sengender Wind sie zerstreute (jeremianisches Bild für die Kriegszüge der hamitischen Chaldäer o. 49, 36. 18, 17); ein andrer Theil hatte seine Sitze in Gasian, Gäsir (im Lande Nawa in Hauran) und in Batania“ (Arith-Betenijeh zwischen Damascus und Taborijah). Nun ist aber Wal. داسم = דאסם und داسم nichts als eine arabisirte Form der biblischen דאסם (Genes. XXXVI, 26–30), wie ein Alluf der Horiter hiess. Bei der Vertreibung der Horiter (Deuter. II, 12) zogen sich diese zum Theil nach dem

1) Nicht zu verwechseln mit den Tasmithern, تاسم, deren Name, wie Renan erkannt hat (Hist. des I. v. I, 343) aus דאסם Genes. XXV, 4. entstanden ist, wohnen ich, nachdem Nöldeke (über die Amalekiter S. 32) sowohl die Tasm als die Omam für blosser Fictio erklärt hat, im Vorbeigehen fügen möchte, dass auch داسم aus داسم, דאסם Gen. XXV, 4 missverstanden ist (Renan a. a. O.).

Hauran. Wetstein (Reise in den Hauran S. 22) und andere halten es für sehr möglich, dass der Name des Hauran selbst von חור Höhle abgeleitet ist, so dass die dortigen Troglodytendörfer, sowie die an angeführter Stelle erwähnten steinernen Vorbauten auf die Zeit dieser Desiniten-Horiten zurückzuführen wären. Ein anderer Theil wäre nach unserer Combination in die Nähe des Euphrat gerückt. Dann würde dann passen, dass die Hadur in viele חוריות getheilt erscheinen (Jer. 49, 28), wie die alten Horiter in Allufe, und dass von ihren Wohnungen gesagt wird (v. 29), dass sie darinnen sicher wohnen ohne Thür noch Riegel. Auch wird es nicht wundern dürfen, wenn sich einmal ergibt, dass diejenigen Araber Recht hatten, welche die Beni-Hadur zu den Isafiten zählen wollten, da es bekanntlich auch von den Horitern zweifelhaft ist, ob sie zu den semitischen Völkerschaften gehören.

Serajevo, 15 Sept. 1865.

Aus einem Briefe Julius Oppert's

an

Kirchen-R. Dr. Hitzig.

— Es war meine Absicht gewesen, der Generalversammlung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft einen kleinen Abriss der neuen historischen Resultate zu geben, insofern sich dieselben wirklich mit hinlänglicher Gewissheit chronologisch bestimmen lassen. Die gelehrte Versammlung möge nicht erschrecken; es handelt sich nicht um ein neues chronologisches System, deren es Gottlieb genug giebt, denn jeder ausübende Aegyptologe, jeder sich respectirende Krest hat wie sein eigenes Gewissen, auch sollte eigene von Niemand anderem angenommenen Chronologie. Eine alte lateinische Grammatik fasst alle syntactischen Regeln mit den Worten zusammen: „Im Lateinischen wirft man die Worte hierlich durcheinander“. So besteht auch die Chronologie darin, biblische und profane Zahlen so lange zierlich abzustutzen oder zu vergrössern, bis das im Voraus aufgestellte System „glänzend nachgewiesen“ ist. Zuweilen kommt dann eine Entdeckung, wie z. B. die Mariette's, die das Beweise ganz ganz bedeutend blind macht. So ist es auch mit den assyrischen Studien gegangen, insofern sie mit der biblischen Geschichte in Berührung kommen. Man hat Systeme aufgestellt, die alle mit Salomon's temple und Mosi's Exodo in Beziehung stehen, und um diesen entfernten Daten in seiner Weise zu genügen, hat man in der spätern Geschichte die Regierungsdauer der Könige zer- be- und verschnitten. Am schlimmsten ist der einst wenig bedauerne werthe Manasse weggekommen, der in seinem Gebete vergass zu bitten, ihn gegen die Chronologen zu schützen. Der Mann, oder vielmehr der Junge, kam mit 12 Jahren an die Regierung, und starb im Alter von 67, nachdem er, wie die Bibel ganz richtig mit Josephus berichtet, 55 Jahre regiert hatte. Dieses ist jetzt durch die assyrische Chronologie bestätigt. Aber diese 55 Jahre sind den Chronologen sehr lang vorgekommen, und mit ungefähr ebenso viel Zeit hat man ohne alle und jeden Grund entweder 10, oder 20, oder 30 Jahre gekürzt,

Je nachdem dieses in das ganze System eines Jeden paßte, wie denn auch jeder seine Ziffer „glänzend nachwies“.

Nun haben wir glücklicher Weise während beinahe 80 Jahren ohne Unterbrechung, Jahr für Jahr, die Liste der assyrischen Eponymen, die durch ihre Cölrung in vielen datirten Monumenten hinlänglich verificirt sind. Auf der andern Seite haben wir als bisher wissenschaftlich und astronomisch festgestelltes Document, mit dem jetzt auch die ephemerischen Archontenlisten stimmen; dieses ist der ptolemäische Canon. Es wäre mir sehr erwünscht gewesen, die Deutsche Morgenländische Gesellschaft mit dem Thatbestand im Detail bekannt zu machen, und ihr, nicht den „glänzenden Beweis“, sondern nur einfache Facten vorzulegen, aus denen hervorgeht, dass der Feldzug des Saurerb gegen Jerusalem, im Jahre 700 v. Chr. (= 699 astron.), unter dem Archonten Nabulih, Statthalter von Arbelis, stattgefunden hat. Es ist ebenso leicht, zu constatiren, dass Hiskia im Jahre 721 schon regierte. Die einzige Schwierigkeit, die sogar die verschiedenen Systeme erklärt, ist die biblische Angabe, dass der Feldzug im 14ten Jahre des Hiskias stattgefunden. Der ganze Passus, der sich ja auch im Jesaja wieder findet, ist höchst wahrscheinlich aus den Annalen der Könige von Juda entlehnt, und die Schwierigkeit löst sich einfach dadurch, wie es aus der ganzen Erzählung der Krankheit des Hiskias hervorgeht, dass als vor der Invasion stattfand, obgleich sie sich im Texte heute nach der Kriegserzählung findet. Die Capitel sind einfach intervertirt, und das 14te Jahr bezieht sich auf die Krankheit des Hiskia, und nicht auf den Zug Saurerbs. Salmanassar zog gegen Samaria im 4ten Jahre des jüdischen Königs; zwischen diesen Zeitpunkt aber und den Zug des babylonischen Herrschers fällt die ganze Regierung des unmittelbaren Nachfolgers Salmanassars, die 15 Jahre, die Sargon allein regierte, und die ersten Jahre Saurerbs selber.

Der einzige Einwurf, den die Aegyptologen bis jetzt machen, war der, dass nach den Apistelen die Regierung Tirhaka's des Aethiopiens, der in dem Feldzuge mitspielte, von 694 ab gezählt wird. Aber auch hier liefern die Inschriften die vollkommene Aufklärung, und Nimve hat eine Geschichte, während Aegyptens Monumente bis jetzt uns nur trockene Ziffern gegeben haben. Saurerb erzählt, dass er, bevor er nach Jerusalem zog, die Könige von Aegypten und Aethiopien bei Altaq (Jesaja 19, 44) schlug, und dann Altaq und Tauna (ebenfalls in derselben Stelle in Jesaja erwähnt als Thinnath) einnahm. Es bestand also außer dem König von Cusch noch ein König von Aegypten, von dem übrigens auch Herodot weiß, und der der bekannte Sethos ist. Zu dieser Zeit war Tirhaka noch nicht als König von Aegypten anerkannt, und die Bibel nennt ihn סֶלֶךְ כֹּשׁ, während sie einige Capitel vorher den סֶלֶךְ, den Silebe der Keilschriften, wirklich סֶלֶךְ מִצְרַיִם betitelt. Dies Zeugnis des gleichzeitigen Königs von Nimve entkräftet also diesen Einwurf, den man aus dem unbestreitbaren Datum der Apistelen herleiten könnte; zur Zeit der Invasion war Tirhaka noch nicht König von Aegypten.

Es wäre mir umso lieber gewesen der Orientalistenversammlung die Facten einzeln vorzulegen, als dies bisher noch nicht öffentlich geschehen, außer in den Vorlesungen des Hrn. de Rougé am Collège de France, der auf diese Ideen in umfassendster Weise eingegangen ist.

Ispimātu (Stephanates?) König von Tayan.

Mantimaukē „ „ Nī (Theben).

Alle diese Könige waren abhängig von Tarqū (תרקה).

In einem andern Feldzug spricht der König von einem Herrscher von Arund (𐤀𐤓𐤁𐤍), Iaklū (𐤀𐤊𐤋𐤁) und nennt unter dessen Söhnen Adunibāl, Sepatibāl, Padibāl, Ba'alhannu, Ba'almalek, Abimilki und Al'milki.

Was die Aegypter anbelangt, so glaube ich in den Nīkū und Ispimātu den Necho und Stephanates der saïtischen Dynastie des Manetho zu erkennen, die die Monumente des Nillandes mit Stillschweigen übergeht. Von diesen Namen habe ich erst jetzt Kenntniss nehmen können; Rawlinson kennt sie zum Theil schon seit langer Zeit, und soll von ihnen im Athenäum gesprochen haben. Was er aus denselben gemacht, weis ich nicht, da mir dieses Blatt nicht in Händen gekommen ist, doch ist wahrscheinlich, dass meine Lesung nicht von der richtigen abweicht; ob er dieselben Identifikationen gemacht, ist mir unbekannt.

Dieselbe Inschrift spricht auch von Feldzügen nach Susiana und nennt die Stadt Susau; das Interessante ist jedoch eine Expedition nach Arabien, wo denn sehr viele augenscheinlich arabische Namen zum Vorschein kommen. Die Hauptkönige heißen Inaitē, Aīm, Abi Isatē, er nennt die Stadt Isabud (𐤀𐤊𐤁𐤍), Iarki, Hurarīn, Qurast, Išumma, Isda; ein Gott heisst Afīdānām.

Dieser König regierte unmittelbar nach seinem Vater, nicht wie ich es in meinen Serapionides nach irigen Restitutionen der Ziegelfragmente gesagt, nach seinem Bruder Tiglatpileser. Die Eponymen hören hier auf vollständig zu sein. Dieser König verfasste auch die grammatischen Tafeln, die sehr lehrreich, aber in sehr zerstörter Form auf uns gekommen sind. Herr Coxe, ein jünger Beamter des britischen Museums, beschäftigt sich mit der Zusammensetzung dieser Bruchstücke, und vor nicht langer Zeit hat er eine Inschrift vervollständigt, auf der Rawlinson zugleich die assyrischen Monatsnamen erkannt hat; auf der einen Seite standen die Ideogramme der Monate, auf der andern die Aussprache. Wie ich höre, wird R. bald das Original veröffentlichen.

Schon vor langer Zeit habe ich die Liste der zwölf Ideogramme aus den Calendern veröffentlicht (1857 *Études assyriennes*). Diese Gruppen bestehen immer aus zwei Zeichen, von denen das erste das für Monat, das zweite einen andern Buchstaben enthält, der ebenfalls ideographisch ist; so heisst der erste auf der Liste Wehrmachtsmonat. Die Frage war nun: In welcher Jahreszeit beginnt diese Reihe von 12 Monaten? Vor langer Zeit behauptete ich, es sei der Nisan, und machte im Jahre 1851 danach meine Aenderung der neun persischen Monate der Inschrift von Bistūn, die im Ganzen auch jetzt noch fest steht. Hincks fand zuerst eine Inschrift, in der gesagt wird, am Öten des Wehrmachtsmonats seien Tag und Nacht gleich. Ich hielt an meinem Nisan fest, obgleich Rawlinson noch in seiner Schrift über die phöniciſchen (oder besser aramäischen) Inschriften diese Ansicht nicht für sicher hielt; jetzt hat aber die von ihm bezeichnete Tafel alle Monate festgestellt, und man kann selbst urtheilen, da auf der einen Seite links die Ideogramme, rechts die phonetische Umschreibung sich findet. Ich überlasse die ideographischen Gruppen so:

Weßraachmonat	Nisannu	אֶרֶךְ כֶּסֶס נֶסֶן
Stiermonat	niru	אֶלֶף אֵיר "
Ziegelmonat	šivanu	לִבְנֵה סִוֶן "
Garbenmonat	dūnu	צִבֵּה דִוֶן "
Feuermonat	abu	אֶשֶׁה אֵב "
Krankheitsmonat (?)	ululu	אֵלֵל "
Weinbergmonat	tašritu	תֵּל תֶּשֶׁרֶת "
Gründungsmonat	arab šayna	אֶשֶׁשׁ אֶרֶתְשֹׁן "
Wolkemonat	kūšiliva	כֹּשִׁלִי "
Regenmonat	nehitu	נֵבֵה "
Jagdmonat	sabatū	תֶּשֶׁבֶשׁ שִׁבֵּס "
Säemonat	šildara	שִׁלְדָרָה "
Schaltmonat	arh u ... addaru	אֶרְחָא אֶדְרָ "

Was am überraschendsten ist, ist der Umstand, dass die Namen so wenig assyrisch, wie hebräisch sind, und also beiden Sprachen fremd sind; woher sie aber kommen, ist schwer zu sagen. Ich habe absichtlich die assyrischen Worte, welche die Ideogramme ausdrücken, daneben gesetzt, niemals in den Inschriften kommen die phonetischen Ausdrücke vor. Nur einmal, in dem ältesten uns bekannten Datum, der Unterschrift des Prismas Tiglathpileser I. (13tes Jahrh.) steht der Monat Kuzalla, es ist ungewiss ob er Kislew bedeutet. Sonst aber kennen wir keinen andern Fall unter den auskühnigen Daten, die sich finden. Häufig werden die Ideographischen Zeichen erklärt, so sagt Sargon, warum der dritte dem Mondgott geweihte Monat, von den Göttern der Ziegelmonat genannt sei. Aber keiner der Namen gleicht dem Ausdruck, den das Ideogramm bezeichnet. Man hat geglaubt, die Namen der Monate seien von Götterschreibungen entnommen; aber gerade Tammuz fehlt hier, und Marcheswan oder Chuswan hat als Anfangselement das Wort Monat selbst. Vielleicht sind die Worte semitisch, vielleicht gar turanisch; denn ein arisches Element würde man vergebens suchen.

London, Little Russell Street W. C. den 27. September 1865.

Ueber die Allitteration im Hebräischen.

von

Dr. Julius Ley *).

Die Allitteration im Hebräischen hat nicht ganz dieselbe Bedeutung, welche sie im Altgermanischen hat; es vieles aber in beiden übereinstimmt, so möge einstweilen der Name bleiben. Der Vortragende wollte sein System genöthigt, wie er selbst auf dasselbe gekommen sei, vorführen.

Die nächste Hinweisung auf die Neigung zur Allitteration liegt in den sehr zahlreichen Verbindungen von Worten mit alliterirender Form, in denen

*) Auszug aus dem am 29. Sept. in Heidelberg gehaltenen Vortrag.

man auch bekanntlich im Deutschen die Spuren der ehemaligen metrischen Form der Alliteration wieder erkannte. Hierbei dürfen jedoch solche, nichts beweisenden, Wortverbindungen nicht in Betracht kommen, in denen durch das logische Verhältniss der Begriffe die Verbindung notwendig und der gleiche Anlaut nur rein zufällig erscheinen muss, wie z. B. in **בן יונה, אב יאס** u. s. w. Es giebt aber sehr viele, bei denen dieses nicht der Fall ist und die sich mit den Ausdrücken im Deutschen „Kind und Kegel“, „Mann und Maus“, „bei Nacht und Nebel“ u. s. w. vergleichen lassen, z. B. **תאס נאסר** Pelikan und Igel (Jes. 34, 11. Zeph. 2, 14), in welchen die Verbindung so heterogener Thiere nur aus der Neigung zur Alliteration erklärt werden kann; oder **ישם ישרק** sich entsetzen und verhöhnen, eigentlich erstarren und aussähen, zwei Begriffe, die ursprünglich ganz entgegengesetzter Art sind. Ausserdem giebt es zahlreiche Wortverbindungen, die niemals getrennt von einander erscheinen, in andern treten der Alliteration zu Liebe Abweichungen von der regelmässigen grammatischen Form ein. Die Zahl solcher allitirender Verbindungen ist im Hebräischen grösser als im Neu- und Mittelhochdeutschen, obgleich letzteres sich hiedurch besonders auszeichnet (vgl. Zingerle, die Alliteration bei den mittelhochdeutschen Dichtern. Wien 1864). Ausser diesen Wortverbindungen treten in der ältesten Poesie so viele Verse mit allitirender Form nun entgegen, dass man sie kaum als rein zufällig ansehen kann.

Genau werden wir mit Herder die hebräische Sprache eine *Natursprache* nennen dürfen, d. h. eine solche, die nicht blos mit dem Volke entstanden und erwachsen ist, sondern in welcher sich die Einflüsse der Natur auf die lautlichen Bildungen noch deutlich erkennen lassen. Der grosse Reichthum naturnachahender Laute, in welchen schon der Verfasser der Genesis die treue Nachahmung der Natur selbst wiedererkannte, die fast regelmässige Verwendung dieses sinnlich naturnachahenden Elements zur nähern Bezeichnung und weiteren Entwicklung des Begriffes, endlich das Ueberwiegen des consonantischen Elements zeigt eine mit dem Naturleben noch ganz zusammenhängende und auch in den feineren begrifflichen Bestimmungen noch von demselben abhängige Sprache.

Vergleicht man ferner die hebräische Sprache mit den andern semitischen, so ist leicht zu erkennen, dass erstere viel härter, ursprünglicher und volltörender gedeutet habe. Lautliche Erweichungen und Abschleifungen lassen sich z. B. im Arabischen, verglichen mit dem Hebräischen, mannigfach nachweisen, so dass für einige Laute besondere Lautzeichen gebildet werden mussten.

Die grössere Weichheit der arabischen Sprache zeigt sich auch darin, dass die Vocale viel regelmässiger und in einem weit grösseren Umfange zur Bezeichnung von Flexionsablitungen gebraucht werden. Im Arabischen werden die Passiva durch blossen Vocalwechsel, vorzüglich durch Veränderung des hellen *a* in das dumpfe *u* bezeichnet; zahlreiche Pluralformen der Nomina und Adjektiva bestehen blos in dem Absteig der Vocale. Im Hebräischen ist auch die Anlage dazu vorhanden, und ist auch z. B. in der Bildung der Passiva von *Piel* und *Hiphil* ein Anfang hiermit gemacht worden, doch war die Neigung zu consonantisch härteren Bildungen zu überwiegend, so dass das Hebräische hierin dem Arabischen sehr nachsteht.

Ferner zeigt sich die Grundverschiedenheit in der metrischen Anlage des Hebräischen vom Arabischen im Gesetze der Syllbenbildung. Während im Hebräischen das eigenthümliche Gesetz der Syllbenlänge gilt, ist das Arabische nicht im Entferntesten an dieses Gesetz gebunden und hat hierin den freiesten Spielraum. Es lag daher in der Natur der arabischen Sprache, dass eine auf Abwechslung von langen und kurzen Syllben beruhende Metrik entstand, während im Hebräischen, wo es fast nur lange Syllben giebt, jede natürliche Anlage zu einer solchen Metrik fehlt.

Dass die abgeklärten und verschliffenen Dialekte des Aramäischen weder so ursprünglich voll noch so hart gelautet haben, um hierin mit der hebräischen Sprache verglichen werden zu können, bedurfte keines ausführlichen Beweises. Auch erschienen die schriftlichen Denkmäler in diesen Dialekten erst in so später Zeit und unter dem Einflusse so vieler fremdartiger Elemente, dass sie schon aus diesem Grunde bei einer Untersuchung über die metrische Form der uralten hebräischen Poesie nicht in Betracht kommen können. Dasselbe gilt auch in gleicher Weise vom Aethiopischen.

Gilt es uns als erwiesen, dass in der hebräischen Sprache nicht nur der Consonantismus, sondern auch die Neigung zu einer compacten, schweren, wenn nicht gar schwerfälligen Aussprache der Consonanten vor allen semitischen vorherrschend gewesen, so werden wir hiermit zugleich auf den Weg gewiesen, auf welchem wir die metrische Form, deren selbst die reuesten und ungebildeten Sprachen nicht entbehren, im Hebräischen zu suchen haben, nicht in den Vokallischen, sondern in den consonantischen Elementen. Und dieses führt uns auf eine metrische Form, die wir einstweilen Allitterationen nennen, wiewohl diese, wie bereits erwähnt, nur annäherungsweise der metrischen Form entspricht, welche wir unter diesem Namen in der althebräischen und altnordischen Sprache verstehen. Die Allitteration im Althebräischen gleicht darin der algermanischen, dass der gleiche Anlaut der Stammsconsonanten der bedeutendsten Worte im Vers als metrisches Bindemittel dient, während nach dem eigenthümlichen Charakter des Hebräischen diese metrische Form sich vielfach anders gestaltet und auch im Verlauf ihrer Fortentwicklung einen ganz andern Weg eingeschlagen hat.

Wollten wir jedoch ein anschauliches Bild von der hebräischen Allitteration durch Vergleichung gewinnen, so wäre es vor Allem nöthig, auf die Entwicklung derselben im Althebräischen näher einzugehen, da dieses gerade die auf-fälligsten Analogien darbietet.

Es ist bekannt, dass die Allitteration, wie sie die ursprüngliche metrische Form der ältesten Poesie ist, auch nur so lange, als eben ein Volk und dessen Sprache auf der untersten Stufe der Cultur sich noch befindet, die volle Klarheit und den Inhalt auch naturgemäße Form derselben heißen könne. Nur auf diesem Naturzustande ist die Sprache noch mehr der sinnbildliche Ausdruck der natürlichen Wahrnehmung als der logisch klaren Gedanken, die Consonanten haben noch ihre volle Härte und Schärfe, wie das Ohr gerade für die sündlich plastische Gestaltung des Wortes noch nicht abgestumpft ist. Die Sprache ist in solcher Zeit auch viel reicher an Worten und Ausdrücken für die Fülle der noch nicht abgemessenen sinnlichen Wahrnehmung, wie auch anderseits der Inhalt der Dichtung von außerordentlicher Einfachheit und Na-

türlichkeit ist. Mit dem Fortschritte der Cultur und dem Beginn eines freieren geistigen Lebens kann diese primäre Form der Poesie als metrisches Bindemittel nicht mehr ausreichen. Die Organe werden weicher, die Aussprache verliert ihre ursprüngliche Rauhheit, das vocalische Element wird vorherrschender, der reichere und mannichfaltigere Inhalt erfordert freiere Bewegung in der Darstellung und wird durch das Alliterationsgesetz gehemmt, da auch der grösste Reichthum an alliterirenden Worten für die sich stets mehr entwickelnde Gedankenfülle bald erschöpft ist. Der Versuch, eine einmal überlebte Form durch Kunstmittel zu erhalten, führt zur Erstarrung, zu einem inhaltslosen Wertgeflirr, wie dies im Althochdeutschen wirklich der Fall gewesen ist.

Es ist demnach die gewöhnliche Meinung nicht ganz richtig, dass die Alliteration aus dem Althochdeutschen durch das Aufkämpfen der Geistlichkeit gegen die althaidnischen Gesänge und die mit ihnen verwachsenen poetischen Formen verdrängt worden sei. Der Verfall derselben kann sicherlich nur hierdurch beschleunigt worden sein. Denn sicher ist es, dass auch ohne dies mit dem Fortschritt der Sprache, mit der Erweichung der Consonanten, auch die metrische Bindkraft der Alliteration aufhören musste. Den besten Beweis hierfür sehen wir in den beiden sogenannten Merseburger Zaubersprüchen aus dem Anfangs des 14ten Jahrhunderts, welche doch sicherlich heidnischen Ursprungs sind. Hier zeigt sich schon der Verfall der Alliteration dadurch, dass neue Elemente, gewissermassen zum Ersatz der nicht mehr ausreichenden, aufgenommen erscheinen, welche die ältere Zeit weder kannte noch bedurfte. Es tritt offenbar das Bestreben ein, durch Wortwiederholung, Gleichheit der Vocale, Reim die nicht mehr ausreichende Kraft der Alliteration zu ersetzen. Dasselbe zeigt sich in gleicher Weise in den Resten alliterirender Dichtungen des 9ten und 10ten Jahrhunderts.

Diese neuen Elemente im späteren Althochdeutschen zeigt die hebräische Poesie zum Theil schon in der ältesten Zeit, ohne dass man sagen könnte, dass auch hier bereits Zeichen eines Verfalls vorliegen. Denn was im Althochdeutschen auf Verfall hindeutet, das hatte im Hebräischen von vorne herein eine ganz andere Kraft und Bedeutung. Und dieses hat seinen Grund in der ganz verschiedenen Anlage der Sprachen selbst. Da nämlich im Hebräischen die Wurzelstämme, nicht wie im Altgermanischen und im Indogermanischen überhaupt einsyllbig, sondern zweysyllbig sind und aus drei Consonanten, welche zwei Sylben bilden, bestehen, so kann auch von einer Stammsylbe, die wie im Althochdeutschen den Haupthegriff und auch den Hauptton trägt, nicht die Rede sein. In vielen Stämmen erscheint die (abstracte) Wurzel in den beiden ersten Consonanten (Verba geminal. und tert. quiescent.), in vielen in beiden letzten (verb. prim. quiesc.), in vielen im ersten und letzten Consonanten (verb. med. Waw oder Jod), in vielen lässt sich dieses überhaupt nicht mehr ermitteln. Daher hat auch im Hebräischen der anstehende Consonant des Stammwortes nicht so grosses Uebergewicht über die beiden andern Consonanten, dass er allein ausschliesslich zum Träger der Alliteration wie im Althochdeutschen dienen kann. Es ergibt sich hieraus, dass einerseits im Hebräischen eine grössere Freiheit und Mannigfaltigkeit im Gebrauche der Alliterationsstöße vorherrscht, anderseits dass die Alliterationsstöße um so mehr dem Ohrs auffallen müssen, um als solche gleich kräftlich zu sein. Zu letzterem Zwecke trat daher schon

früh die sogenannte verstärkte Allitteration ein, in welcher zwei oder gar mehrere Consonanten gleich sind. Häufig suchte man auch die allitterirenden Consonanten durch Gleichheit der Vocale mehr hervortreten zu lassen; es führte dies ein eigenes Assonanz herbei, welche stets zur Verstärkung der Allitteration dient und nur in dieser Function ihre Bedeutung hat. Nicht anders verhält es sich mit dem nicht seltenen Reim, welcher keineswegs als eine selbständige metrische Form angesehen werden darf. Je weniger jedoch der Sprachvorrath an solchen künstlichen Bildungen anreichte, um so eher musste man darauf kommen, statt Worte mit allitterirenden Consonanten die Worte selbst zu wiederholen. Es ist dies in der hebräischen Dichtung eine beliebte metrische Form. Diese Wortwiederholung ist nicht mit der sogenannten Anaphora, die auch nur am Anfang, oder mit der Epistrophe, die nur am Schluß des Satzes steht, wie sie bei den alten und auch modernen Rhetoren und Dichtern vorkommt, zu verwechseln. Bei diesen ist als eine rhetorische Figur und dient zur Emphase des Gedankens, in der hebräischen Dichtung ist sie ein metrisches Bindemittel im Halbverse.

Von einer weiterschenden Vergleichung des Hebräischen mit dem Alt- und Mittelhochdeutschen, von der Darlegung des Verhältnisses der hebräischen Metra zum Parallelismus, wie von einem mehr eingehenden Nachweis, dass die Allitteration mit der Geschichte und Gesetzgebung des Volkes im innigen Zusammenhange steht, musste der Vortragende wegen der Kürze der Zeit absehen; er weist auf einige in den Neuen Jahrbüchern für Philologie und Pädagogik hieher bereits veröffentlichte Aufsätze hin und hofft in einem selbständigen Werke sein System ausführlich darlegen zu können.

Ueber Henoch und Annakos.

Von

Kirchenrath Dr. Hitzig *).

Die Verknüpfung von חֲנוֹךְ und אַנְנָקֹס ist von sprachlicher Seite unbestritten: die $\text{שְׁמֵהּ יְרוּשָׁלַיִם}$ heisst im Targum חֲנוֹךְ , und אַנְנָקֹס wird durch חֲנוֹךְ wiedergegeben, während אֲנָקֹס sich auf חֲנוֹךְ zurückführt; der O-Laut aber in חֲנוֹךְ ist ebenso wenig auffallend wie in חֲנוֹךְ aus אַנְנָקֹס . Zuerst musste es sich fragen: was bedeutet der Name אַנְנָקֹס ? und die Antwort war: wie von אָנָה skr. das Ende, der Tod sich אַנְנָקֹס der ein Ende macht, der Gott des Todes ableitet, so resultirt aus אֲנָה Nahrung parallel ein אַנְנָקֹס : der Nahrung schaffte, ein Gott der Nahrung. Zunächst nun wurde jene „Götter der reichlichen Speise“, die אֲנָקֹס der indischen Mythos ins Auge gefasst und gezeigt, dass, wenn ein richtiger Blick wie in der indischen אֲנָה אַנְנָקֹס wiedererkannte, die Vorstellung

*) Referat über den in der Orientalisten-Versammlung zu Heidelberg gehaltenen Vortrag. Der Sprecher knüpft an *Buthmann's* Untersuchungen (Mythologus I, 176 ff. 187 ff.) an, deren Ergebnisse als bekannt vorausgesetzt sind und ergänzt worden.

Ihren Weg über zendischen Sprachboden genommen hat, sofern *jaarai* im Zend *perae* lautet. Im Fernern wurde sie noch für identisch erklärt mit Anna, der Schwester von Virgils Dido, sowie mit 𐎠𐎡𐎴 der Inschriften, und die Vermuthung gewagt. Anna habe eig. die Gottheit selbst geheißen, welche an dem Orte dieses Namens vorhielt wurde, und sie sey eben die Anna, gleichwie die Wurzel *ad*, wovon *anua* aus *adna*, im Latein. *ad* geworden ist. Für *Araxos* aber, die Gottheit männlichen Geschlechtes, fand sich eine Analogie im „Könige der Nahrung“ 𐎠𐎡𐎴𐎡𐎴 , eig. annamatisch, zu Spargius 2 Kön. 17, 31., und für das Wort *anua* wenigstens auf dem Wege nach Phrygien eine Station im phidischen Anabura d. i. *anacura* (Bethlehem).

Indem nun weiter erklärt wurde, wie das *anua* (Nom.) im latein. *annus* wiedererscheint, welches ursprünglich den Jahresertrag, die Erndte bezeichne, eröffnete sich uns eine Ansicht, dass dieser Gott der (jährlichen) Nahrung fernor garaden Gott des Jahres sey. Als solcher lebte Henoch 365 Jahre, soviel Tage das Sonnenjahr zählt; als Jahresgott wurde *Araxos* Prophet, der die Fluth vorherwusste und sie weissagte. „Denn das jeweilige Jahr ist typisch für die folgenden, weil die Jahreszeiten unbei Mitgift in ihrer Reihenfolge stets wiederkehren; und nach Ablauf des ökonomischen Jahres d. h. nach dem Tode des Annaks folgt die Regenzeit, erfolgte die Sintfluth, welche 1 Mos. 7, 11. auf den Tag beginnt, mit welchem der Frühregen eintreten soll (Tsamt 1, 4.), nämlich am 17. November.“ Ist nun aber Ananos = Gott, also Symbol, des jährlichen Erndtertrages, weshalb eben dem Orakel zufolge nach seinem Tode Alle umkommen sollen: so muss nun auch der Jahresgott Henoch; und so erklärt sich daraus die Rechtschaffenheit Henochs oder auch des Anaks d. i. Ananos. Nämlich der Gott des jährlichen Ertrages ist gerecht im Superlativ, nicht nur gerecht, sondern auch gut; denn er beschränkt sich nicht darauf, phantastisch zu zinsen oder das Darlehen, das ihm anvertraute Gut, ehrlich zu bewahren und seiner Zeit zurückzugeben; er leistet vielmehr kraft des Verhältnisses von Erndte und Aussaat das 30-, 60-, 100fache seiner Schuldigkeit, wie das unter Menschen gar nicht vorkommt. Es ist darum auch ein „König der Gerechtigkeit“, welcher 1 Mos. 14, 18. Brod und Wein 𐎠𐎡𐎴𐎡𐎴 ; und von jenem Annamleh 2 Kön. 17, 31. bildet die Kechnete Astramleh d. i. *Dharmaraga*, Gerechtigkeitskönig.

In der Kürze wurde nun dieser gerechte Gott des Jahres und der Erndte noch nachgewiesen im Saturnus, welcher von der Vierzahl der Jahreszeiten bezeugt sey, gleichwie Brahma, welcher 365 Jahre ¹⁾, das letzte nicht voll, regiert, als *tschaturmukha* vorgestellt wird. Schliesslich wurde, um zu zeigen, dass ein solcher Gott des Jahres sich nicht wildfremd in Kleinasien eindränge, noch ein Blick auf die Nachbarschaft des phrygischen Annaks geworfen. Von Lydions Hauptstadt sey die ursprüngliche Form des Namens, aus welcher Sardos gleichwie 𐎠𐎡𐎴𐎡𐎴 sich erklärt, nicht (*Sardas*), sondern *Genard* d. i. *Genard* skr. das Jahr; nach dem Gotte dieses Namens sey die Stätte seiner Verbrung benannt. Der karische Kudynton seiherzels, in welchen Selens sich

1) Mas'udi bei *Gildemeister*: Scriptorum Ar. de robas Indich p. 5.

2) *Lassen*, Keilinschriften etc. S. 50.

verliebt, wurde als Gott des Mondjahres gedacht. Der Name komme von *inda* skt. Mond; und die fünfzig Töchter, welche Solene dem Endymion getraut, seyen die fünfzig Wochen des Mondjahres.

Von *Ἰνδῆ*, sofern er Sohn Kains und also Stadt mit ihm gleichnamig, wurde, weil er einem andern Mythenkreise signet, glücklich abgesehen.

Tabaristan.

Berichtigung von Dr. J. C. Häntzsche.

In vielen geographischen Handbüchern und sogar auch auf einigen neueren Karten wird Tabaristan noch immer als Provinz des heutigen Persiens bezeichnet. Dies ist ein Irrthum. Eine persische Provinz Tabaristan giebt es schon längst nicht mehr. Wenn sie auch in den Schriften der Philologen und Historiker Berichtigung auf Existenz hat, so geht ihr diese doch in den Werken und auf den Karten der modernen Geographie durchaus ab.

Das alte Tabaristan umfaßte beinahe das ganze Südufer des kaspischen Meeres bis zu dem Stillehen, nämlich den Osten der heutigen nordpersischen Provinz Gilan; das ganze heutige Masanderan, die persische Provinz Astersabad bis etwa zum Flusse Gurgan in der nahen Turkmenensteppe, ferner das heutige Westchorasan von Bestam an über das heutige Schahrud nach Damagan und Semnan, die heutige Gebirgslandschaft Firusakn und das heutige Mahalla Chir. Dies sind im Groben die Umrisse der alten nordpersischen Provinz Tabaristan.

Eine Wiedergabe oder gelehrte Untersuchung der abgeschmackten Märchen der Landessingeborenen über die Namen Tabaristan und Masanderan halte ich für überflüssig und erlaube mir nur die Bemerkung, dass nach der natürlichen Beschaffenheit der oben bezeichneten Gegenden, welche ich, bis auf Firusakn, alle selbst, theilweis wiederholt bereist habe, mir die Angabe des alten Schir-eldin, dass das Wort „*Tabar*“ in der alten tabaristaner Sprache „*Gebirge*“ bedeutet habe, die wahrscheinlichste ist. Tabaristan hiesse demnach so deutsch „*Gebirgsland*“.

Was bedeutet der Name des Monte Moro in Wallis?

Von Dr. Egli.

Vom „*Einfalle der Saracenen in der Schweiz in der Mitte des 10ten Jahrhunderts*“ her, welchen Titel eine vortreffliche Abhandlung des Präsidenten der antiquarischen Gesellschaft in Zürich, Dr. Ferdinand Keller's, führt (vgl. Mittheil. der antiquar. Ges. in Zürich, Bd. XI Heft I. Zürich, 1856) datiren eine Reihe Ortsnamen, über deren arabische Herkunft kein Zweifel herrscht. Allein im Saathale in Wallis sind vier derselben aufgetrieben worden, unter Andern auch derjenige des Mischabel, wie ein Gebirgsstock an der Westseite jenes Thales heisst, Mischabel, welchen Namen Engelhardt (Monte Rosa p. 133) un-

konst zu entziffern suchts, den aber Häufig mit glücklichem Scharfsinn durch *مَشَايِد* = *مُشَمِّل* als „die Löwin mit ihren Jungen“ bedeutend erklärte, was im Hinblick auf den Monte Leone, den gewaltigen Gebirgsstock östlich vom Simplonpasse, gleich in die Augen fällt.

Was aber Monte Moro bedeute, das ist unseres Wissens bis jetzt noch nicht zu erläutern versucht worden. Und doch kommt der Name mehr als Ein Mal vor, indem wir in jenen Gegenden bald einem Monte Moro, bald einem *Pizzo del moro* südlich von Bivio im Auzathale, bald einer *Cima del moro* zwischen dem Antrons- und Auzathale, nördlich von Prebromone, begegnen; auch hat man mit Recht einen sarasineschen Namen vermuthet und auf den Aufenthalt dieser Räuber in den alten Gebirgsübergängen auf der italienischen Seite der Alpen hingewiesen. Ich glaube nun, Moro sei nichts Anderes als das syrisch-arabische *مَرَو*, chald. *ܡܪܘ* (Dan. 2, 47 z. B.) *مر* Herr (?), M. Moro „Herrenberg“, wie ein Ort in Deutschland heisst, Herrliberg, wie mein eigener Heimat-ort am Zürichsee. Vielleicht steckt in diesem „Herrn“ noch ein alter *Deus penninus*, allerdings lebt der Mär Elias ¹⁾

Zürich.

Aus einem Briefe von Edw. Wm. Lane an Prof. Fleischer ²⁾.

Worthing, Sussex.

Sept. 27th 1865.

— In reply to the question which you have submitted to me, I beg leave to state that the phrase „Blessed be God“ cannot be correctly understood as having an optative meaning: it is affirmative, like „Blessed

1) Sollte das fragliche „Moro“ nicht vielmehr mit dem lateinischen *Maurus*, ital. *Moro*, mit dem in Italien volksbühlichen *o* statt *au* (vgl. mittelhochd. und althochd. *der mûr*), zu combiniren sein? D. R. d.

2) In den Beiträgen zur arabischen Sprachkunde (Sitzungsberichte der K. Sachs. Ges. d. Wiss., philol.-hist. Cl., 15. Bd. S. 164 u. 165, und 16. Bd. S. 288 u. 289) bestritt ich die bei uns gewöhnliche optative Auffassung von

عَزَّ وَجَلَّ und ähnlichen auf Gott bezüglichen Doxologien und äusserte nur das Bedenken, dass Lane in seinem Lexikon unter *تَسَابُك* nach der assertorischen Uebersetzung: *Blessed is God*, auch die „optative“: *blessed be God* mit einem „or“ zur Wahl stelle. Aus dem obigen Briefe sehe ich nun zu meiner Genugthuung, dass ich mich in der Annahme einer optativen Bedeutung des *be* in jener Verbindung geirrt habe und auch Lane den durchaus affirmativen Sinn jener Doxologien bestätigt.

is God"; from which it differs only in being emphatic, and therefore suited to express an ejaculation. This might be shown by numerous examples in the authorized English version of the Bible; than which we have no higher standard of our language. Sometimes, English phrases verbally similar to „Blessed be God“ have an optative meaning; but these are either above or below the usual style of speech: they are either poetical or vulgar: thus a poet may say „Long be his reign“; and a vulgar person often says „Such a one be hanged“. But such poetical licences or vulgarisms I have avoided in my Lexicon. When an Arabic phrase verbally similar to تبارك الله occurs having evidently an optative meaning, or expressly said to be a تَعَالَى, I render it differently: for example, تَبَارَكَ مُلْكُهُ I render „May his domination be of long continuance.“ 1)

1) Hiermit übereinstimmend übersetzt Lane عَزَّ وَجَلَّ, von Gott gesagt, unter جَلَّ: *To Him, or to Whom, belong might and majesty, or glory and greatness.*
FL.

Bibliographische Anzeigen.

Eine zu erwartende neue Ausgabe der Hexapla des Origenes.

1. *Origenis Norwicense sive tentamen de reliquiis Aquilae, Symmachii, Theodotionis e lingua Syriaca in Graecam convertentibus conscriptum* Fridericus Field. Oxford 1864. VIII u. 75 SS. 1.
2. *Proposals for publishing by subscription Origenis Hexaplorum quae supersunt; post Nobilium, Drusium et Montefalconium concinnavit, emendavit et innumeris locis auct Fridericus Field.* 4 SS. gr. 4.

Im vorigen Jahrhundert, namentlich in dessen zweiter Hälfte, hatte man mit grosser Emsigkeit abweichende Lesarten in den biblischen Schriften gesucht; man glaubte sie theilweise in alten Handschriften, theilweise in den griechischen Uebersetzungen aufzufinden. Man war in ersterer Beziehung sehr unglücklich, da man bei dem grossen, mit ungeheuren Kosten zusammengesetzten Apparate von Vergleichen keine Handschrift fand, die über das elfte, kaum über das zwölfe Jahrhundert hinausging; zu dieser Zeit aber war unser gegenwärtiger Text schon entschieden festgestellt, Abweichungen, die sich in derartigen Handschriften finden, sind lediglich als Schreibfehler zu betrachten und stellen sich dem Kenner als solche heraus. Erst die neuere Zeit ist durch die Entdeckungen des Kardens Firkowitsch an Handschriften gelangt, die, wenn sie auch nicht über das zehnte Jahrhundert hinausragen, uns dennoch eine Textesrecension vergegenwärtigen, welche der unsrigen vorangegangen, theils den Grundsätzen halybnischer Massorethenschulen folgt, theils Uebersetzungen älterer Lesarten aufbewahrt. Noch sind diese Handschriften nicht genügend untersucht und ausbeutet; Pisker's Schriften und neuere Mittheilungen und Besprechungen zeigen jedoch die Bedeutung dieser Handschriften und machen es der Wissenschaft zur Pflicht, ihre volle Sorgfalt ihnen zuzuwenden ¹⁾.

Fruchtbarer war die Thätigkeit des vorigen Jahrhunderts für die Benützung der alten Uebersetzungen. Der freiere Blick, mit dem man unsern revidirten Bibeltext betrachtete, gestattete, dass man den abweichenden Uebersetzungen eine weit höhere Bedeutung beilegte, mit Eifer nachforschte, wie der Text gelautet haben mag, der ihnen vorlag und den sie demgemäss übersetzten. Glaubte man diesen herausgefunden zu haben, so musste man ihn, den in weit höheres Alter hinaufzulegenden, als enger an den ursprünglichen Text sich anlehnend betrachten und ihn dem massorethischen, dessen Benützung in eine

1) Vgl. meine jüd. Zeitschr. f. Wissensch. u. Leben Bd. III S. 252 ff.

weit jüngere Zeit fällt, vorziehen. Allmählig jedoch kam man von dieser übertriebenen Werthschätzung des den alten Versionen angeschriebenen Textes ab; man überzeuete sich, dass theils die Conjecturen über den ihnen vorliegenden Wortlaut zu den unzutreffendsten Wort- und Satzbildungen führten, theils Verwässerungen und Missverständnisse enthielten gegenüber der Kraft und Frische des recipienten Textes. So kühlte sich jener Eifer gar sehr ab, und ohne sich gerade kognitisch an unsern Text zu halten, ohne der Conjectur ihre Berechtigung abzusprechen, sah man sich kaum mehr nach einer Stütze in den alten Versionen um. Damit war jedoch eine Erklärung der in diesen vorkommenden so häufigen Abweichungen nicht gegeben und ferner der historische Weg in der Kritik des Textes verlassen.

Erst in neuester Zeit ist eine gerechte Würdigung der Uebersetzungen wie die Erkenntnis von der allmählichen Entwicklung des Textes bis zu der uns vorliegenden Gestalt angebahnt. Man ist zur Einsicht gelangt, dass der ursprüngliche Text nach der sich mehr feststellenden Bestimmtheit der religiösen Uebersetzungen, in dem Bemühen, falsche Auffassungen und Bedenken zu beseitigen, sich von der ältesten Zeit an bis zum letzten massoretischen Abschlusse mannichfachen Bearbeitungen unterworfen musste, dass die alten Uebersetzer solche mit Bewusstsein corrigirte Texte vor sich hatten, auch gewaltsame Deutungen nicht scheuten, dass aber auch Abschreiber, Massorethen, Punctatoren, von gleichen Grundsätzen geleitet, einzelne Aenderungen vorgenommen, alle nicht nach individueller Willkür, sondern geleitet von den Vorstellungen und Anforderungen der Zeit. Wie Dies im Allgemeinen in meiner „Uebersetzung und Uebersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der innern Entwicklung des Judenthums“ nach dem ganzen grossen geschichtlichen Verlaufe nachgewiesen ist, so hat meine Abhandlung: „Symmachus, der Uebersetzer der Bibel“ (Jüd. Zeitschr. f. Wissensch. u. Leben I 8. 39–64) Dies speziell für den genannten Uebersetzer eingehender belegt, und einzelne Nachweisungen sind von mir vielfach beigebracht worden.

Von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet, haben die alten Uebersetzungen die doppelte Bedeutung, dass sie selbst als historische Documente die Anschauungen und Anforderungen ihrer Zeit enthalten, aber auch ferner die vielfachen Schwankungen des Bibeltextes darlegen und durch die Combination stammlicher Zeugnisse aus die Möglichkeit eröffnen, zur ursprünglichen Gestalt des Textes vorzudringen. Man wird daher wieder zu jenen alten Uebersetzern sorgsam zurückkehren müssen, nicht um aus ihnen einseitig den Text ab zu construiren, sondern um das Zeugenvorhanden durch die Benützung aller möglichst zu vervollständigen. Allein gerade drei sehr wichtige Uebersetzungen, die des Aquila, Symmachus und Theodotion, sind uns in nur sehr dürftigen Uebersetzen geschenkt. Alle drei, einer zum Abschluss drängenden Zeit, dem zweiten und dritten christl. Jahrhundert angehörig, meiden ausschweifende Freiheiten der Uebersetzung und sind doch sämtlich, selbst den mit sklavischer buchstäblicher Treue verfahrenen Aquila nicht angenommen, nicht frei von dogmatischen und traditionellen Voraussetzungen, Symmachus in selbstständiger systematischer Weise zu Werke gehend, Theodotion mehr an die 70 sich anlehnend, als berechtigt, aber oft auch ängstlich das nicht sicher genug bekannte oder auch in der Uebersetzung an Hadesen veranlassende Wort nach

seinem hebräischen Texte beibehaltend. Origenes hatte dieselben vollständig in seine Hexapla aufgenommen; allein sowohl der Verdacht, der auf dem philosophisch gebildeten Manne ruhte wie die Barbarei und sorglose Unwissenheit der auf ihn folgenden Zeit haben sein Werk der Vernichtung überliefert. Die spärlichen Trümmer, die an den verschiedensten Orten sich davon erhalten haben, sind von Verschiedenen in vortheilhafter Weise zusammengelassen worden, und Montfaucon hat sie vor 150 Jahren mit Fleiß und Emsicht zusammengestellt und bearbeitet. Seit jener Zeit ist eine wesentliche Ergänzung dieses Werkes nicht versucht worden, während Hülfsmittel dazu sich allmählig immer mehr gehäuft haben und noch häufen. In dem griech. Original haben die Randbemerkungen zu der grossen Ausgabe der LXX von Holmes und Parsons höchst wichtige Bruchstücke aus diesen Uebersetzungen aufbewahrt. Noch bedeutender aber sind die Noten zu der syrischen Uebersetzung, welche nach der hexaplarischen angefertigt wurde, die eine reiche Quelle von Ergänzungen und Berichtigungen zu den bereits gesammelten Ueberresten jener drei Uebersetzer eröffnen.

Eine neue Ausgabe des Montfaucon'schen Werkes, beruht auf der sorgsam Benützung der genannten Hülfsmittel, mit Rückübersetzung der bloß syrisch vorhandenen Ueberreste in das griechische Original und Vergleichung der griechisch und syrisch aufbewahrten Uebersetzungen ist ein Bedürfnis unserer Zeit, und wenn die Ausführung in gute Hände fällt, so darf eine bedeutende Förderung unserer biblischen Studien und der historischen Kritik von ihr erwartet werden. Hr. Field, der durch seine gelehrten Arbeiten, namentlich auch eine neue Ausgabe der LXX sich einen geachteten Namen erworben, verkündet in den Proposals (N. 2) seinen Entschluss, dieses Unternehmen auszuführen, die Hexapla in fünf Quartbänden herauszugeben, von denen der dritte, Hieb, Psalmen, Sprüche, Prediger und Hohelied enthaltend, im Laufe dieses Jahres erscheinen soll, dann in jährlichen Zwischenräumen die andern vier Bände und zwar in der Reihenfolge, dass zuerst der vierte mit Jesaias, Jeremia und Klageklagen, der fünfte mit Ezechiel, Daniel und den zwölf kleinen Propheten und darauf erst der erste mit dem Pentateuch folgen und das ganze Werk mit dem zweiten Bande, sämtliche historische Bücher, Josua bis Esther enthaltend, beendigt werden soll. Dass die zwei ersten Bände auf das Ende verspart werden, hat offenbar seinen Grund in dem Umstande, dass von diesen Büchern ausser dem durch Middelburg herausgegebenen zweiten Buche der Könige und den durch Boerdaam erschienenen Richter und Ruth die syrisch-hexaplarische Uebersetzung der andern Bücher noch nicht veröffentlicht ist, während bedeutende Theile davon, namentlich von drei Büchern des Pentateuch, und zwar Genesis, Exodus und Numeri, sowie von Josua und dem I. B. der Könige in dem britischen Museum vorhanden sind, die Herausgabe derselben durch Corsani begonnen hat und daher die vollständige Ausgabe, soweit Handschriften erhalten sind, in einigen Jahren zu erwarten ist.

Dass Hr. Field dem Unternehmen gewachsen ist, beweist er in seinem «*Ann. Norvicensis* (N. 1). Dasselbe giebt Proben der Rückübersetzung aus dem Syrischen von sämtlichen durch Norberg, Bugatus und Middelburg herausgegebenen Büchern, in denen er bewährt, dass er das Gebiet vollkommen beherrscht; Zur Zeit war er mit den Untersuchungen Bornstein's, welche dieser

auch hierfür in seinen, dieser Zeitschrift übergebenen „arabischen Studien“ niedergelegt hat, nicht bekannt; doch hat er Dies nunmehr bereits nachgeholt. Meine in den obenaufgeführten Schriften über diesen Gegenstand gemachten Bemerkungen waren ihm gleichfalls unbekannt; doch darf ich erwarten, dass sie bei dem Werke selbst die geeignete Benutzung erfahren werden. Von den Stellen, welche Hr. F. in dem Odium behandelt, sind nämlich einige bereits von mir besprochen und ist deren dogmatischer Hintergrund genauer nachgewiesen. So Symmachus Hieb 14, 19: 20 (S. 5) in meiner Abhandlung über diesen Uebersetzer S. 46, so Aug.'s Wiedergabe des כִּנְרָה Ps. 21 (22), 17 durch *kyren* (S. 13) das S. 60, Symm. Kibelath 12, 5 (S. 29) das S. 57¹⁾, die Abweichungen der Uebersetzer Jer. 18, 14 (S. 42 c) vgl. Urchrift S. 298; die Umschreibung, deren sich Symm. für eine Verdoppelung im Original bedient wie Kgl. 1, 16 (S. 56) und 5, 23 (S. 58) ist in meinem Symmachus S. 58 erklärt, die Abweichungen der Uebersetzer Eszech. 7, 21 (S. 59) sind in meiner Jüd. Zeitschr. etc. III S. 234 gewürdigt, zu Eszech. 23, 34 (S. 62) Urchrift S. 394, Symm. Eszech. 27, 11 (S. 62 c) in meinem Symm. S. 58, die Uebersetzung Theodotion's Ex. 43, 7 (S. 64) in Jüd. Zeitschr. III S. 235. Durch die von mir für die Uebersetzer nachgewiesenen Grundsätze laufen auch noch einige andere von dem Hrn. Vt. besprochene Stellen ihre richtigere Erklärung. So geht Symmachus von der philosophisch-dogmatischen Voraussetzung aus, dass Himmel und Erde nicht vergeht; wenn der Wortlaut Ps. 102, 27 dennoch deren dereinstigen Untergang aussprechen scheint, so bezieht er es auf die einzelnen Werke des Himmels und der Erde, die wohl vergehen, während sie selbst bleiben (S. 20), gerade wie es spätere philosophische Erklärer, von Chajag an, deuten (vgl. Aben Ezra z. St.). — Ebenso bekundet sich vielfach Aquila's enger Zusammenhang mit der ganzen jüdischen Tradition. Wenn derselbe Ps. 73, 21 אֲנִי כִּדְמוּתָם mit הֵם וְאֵלֵיהֶם wiederlegt und ihm Hieronymus darin folgt (dent ignis fundans), indem sie das Wort in אֵל חַיִּים theilen (S. 18); so zieht Aquila das aramäische חַיִּים, ranzen, zur Erklärung der Stelle herbei, und dasselbe that das Thargum, wenn es auch etwas freier verfährt, mit seiner Uebersetzung בְּרֵיךְ כְּאֵשׁ. Aquila übersetzt Ps. 119, 99 die Worte מִן־מִי הִשְׁכַּלְחִי nicht: ich habe mehr als alle meine Lehrer Weisheit erlangt, sondern: ich habe von (כֵּן, nicht מִן, also אֶת) allen meinen Lehrern etc. (S. 21), ganz wie Ben-Sana (Aboth 4, 1) mit Beziehung auf diesen Vers lehrt: Wer ist weise? wer von einem jeden Menschen lernt, und auch das Thargum will wohl diese Deutung ausdrücken, indem es gleichfalls הֵם וְאֵלֵיהֶם setzt, nicht מִן־מִי wie in dem unmittelbar vorhergehenden Verse. Einen ganz ungewohnten Gebrauch von der späthellenischen Sprache macht Aquila für die Uebersetzung von צִלְצֵל Jer. 38, 2. 43, 32, wenn er es mit *oxilox*, צִלְצֵל

1) Der Herr Vt. stimmt auch jetzt noch nicht mit meiner dort vorgetragenen Ansicht überein; in einer brieflichen Mittheilung äussert er sich: I cannot approve of *kyren* in the sense of Geschicklichkeit, Zeugungskraft; such a sense being entirely unknown to Greek authors. Ich überlasse Andern die Entscheidung.

wiedergibt (S. 40); er denkt sicher an שָׁלִי, das nicht angetragene Kind, die bloße Haut, der unausgebildete Klumpen, und der Syrer hat dafür שָׁלִי, das also auch in dieser Sprache dieselbe Bedeutung hat wie in der Bibel (Ps. 139, 16) und der Mischnah, während das Wörterbuch dieselbe nicht kennt. Auch die Uebers. von מַשְׁלֵי, Mal. 3, 1 mit *exolāui*, wie richtiger der Syrer diese Deutung dem Aquila (שָׁלִי) zuschreibt als dem Symm. (S. 74), hängt mit der späthebr. Bedeutung: müßig, unbeschäftigt sein, zusammen. — Einen solchen Zusammenhang hat sicher auch die Uebersetzung von שָׁלֵי Ps. 56, 1. 58, 2 durch Symm. mit *güler* (S. 16), das mir jedoch unbekannt ist.

Die wesentliche Aufgabe des stium, eine Probe von den Rückübersetzungen aus dem Syr. in das Griechische zu geben, namentlich an Stellen, wo aus dieses in unsere Trümmern der griech. Hexapla nicht aufbewahrt ist, ist mit höchst rühmensorwerther Sorgfalt vollzogen. Die sorgsamste Vergleichung aller aufbewahrten Stücke aus der griech. wie syr. Hexapla führte ihn Vf. fast durchgehend auf den rechten Weg, und wenn er auch erst spät sich mit dem Syrischen zu beschäftigen angefangen (S. 5: *serius ad eam accessi*) und er daher seine Kenntnisse vorzugsweise aus der Peschito und der Hexapla neben dem Wörterbuche schöpft, so verläßt ihn doch seine Genauigkeit und sein scharfer Blick auch hier nicht. Es sind daher wohl Bestätigungen, aber kaum Berichtigungen nachzutragen. Von Jenen mögen einige hier folgen. Das von Middeldorff missverständene שָׁלֵי שָׁלֵי in der Randbemerkung zu Hieb 6, 28 faßt Vf. richtig als Octapla, indem er aus Ezech. 42, 6 nachweist, dass שָׁלֵי nicht „doppelt“ bedeuten muss, sondern zu dem Zahlworte auch in der Bedeutung von „fach“ gesetzt werden kann (S. 4). Ich verweise noch auf שָׁלֵי Analecta Lagardii 22, 23: vielfach. Dass שָׁלֵי nicht bloß „Maas“ bedeutet, wie das Wb. hat, sondern auch Salbe, Oel, geht allerdings aus dem griech. *ἑλαιομασ* hervor (S. 10), aber es wird auch durch die Peschito belegt, welche שָׁלֵי 1 Kön. 6, 31 ff. mit שָׁלֵי שָׁלֵי wiedergibt. Für שָׁלֵי zerreiben, womit auch שָׁלֵי verwandt ist (S. 11), ist noch auf Hex. Micha 3, 12 zu verweisen. שָׁלֵי für wanken (S. 12) wird noch belegt durch Barhebraeus in den Schollen zu Ps. 8, 2 (in dieser Zeitschrift IV S. 199 und bei Schröter B. H. scholia p. 10). שָׁלֵי hat im Syrischen wie im Späthebr. die Bedeutung: zu Theil werden, Jemandem zukommen, und diese findet sich bei Symm. Ps. 119, 56 (S. 21). Zu שָׁלֵי und שָׁלֵי (S. 23) ist noch zu vergleichen Acta martyrum (bei Rödiger 133), Theophania I s. 15, Analecta Lag. 3, 12. 142, 5. 178, 2. שָׁלֵי für *exolāui* = שָׁלֵי bei Aquila Spr. 12, 13 (S. 25) findet noch eine Parallele in desselben Aqu. Uebersetzung von שָׁלֵי Ps. 38, 14 (37, 13) durch שָׁלֵי שָׁלֵי. Spr. 16, 11 wird שָׁלֵי sehr richtig in שָׁלֵי corrigirt und dieses von Cast. mit

consonantia libris richtig übersetzt, aber nicht belegte Wort durch Stellen erhärtet, wo es bei Aquila für *peris* (פֶּרִיס) gesetzt wird (S. 26). So kommt es auch, freilich missverständlich, für *שִׁתְקִים* in der Ann. zu Hex. Jer. 51, 9 vor. *שִׁתְקִים* heisst auch in B. H. chron. 96, 7: sich zusammenrotten, und diese Grundbedeutung dient zur Erklärung des Gebrauches für *ποσπερισπασ* (S. 38). *שִׁתְקִים* ist richtig erklärt und gut belegt (S. 44 f.), aus der weiteren syr. Literatur ist noch zu vergleichen B. H. chron. 491, 15. Eusebii Martyr. 6, 18, 23, 11. Zu Ezech. 47, 5 wird *שִׁתְקִים* richtig zu einem Worte verbunden und nach Cast. mit der hier sehr passenden Bedeutung: schallend wiedergehen (S. 65). Da das Wort sonst nicht belegt wird, ist es wohl nicht überflüssig noch auf Dionys. 191, 1 und für das nomen actionis *שִׁתְקִים* auf Reliquias 5, 2, 108, 24 hinzuweisen. Zu der richtigen Erklärung von *שִׁתְקִים* (S. 72) mögen meine Bemerkungen in dieser Zeitschr. XV. S. 149 verglichen werden, wo für die allgemeinere Bedeutung noch hinzuzufügen ist Theodotus Juntob. s. 2 (angeführt Jerus. des. 2, 1 u. babyl. 17 b).

Geiger.

**מלאכת השיר כוללה לקוטים שונים מכתבי ידוע הוציאם לאור
אברהם בן יצחק נאיוואר** (d. h. Die Dichtkunst, eine Sammlung
verschiedener aus Handschriften genommener Stücke, herausgegeben
von Abraham Neubauer, dem Sohne Jakob's). Frankfurt am
Main 1865. (H. L. Brönner's Druckerst.) — 65 88. 8.

Diese Sammlung, eine neue Frucht des auf dem Gebiete der mittelalterlichen jüdischen Literatur sehr regen Fleisses des Herrn Neubauer, zerfällt, abgesehen von den beiden Gedichtchen auf der letzten Seite, in zwei Abtheilungen, deren erste zwei metrische Traktate enthält, während die zweite durch einige Stücke von Alharizi's jüdischem Sachahmer Alharizai gebildet wird. Während ich kaum daran zweifle, dass für die Mehrzahl der Leser die zweite Abtheilung weit anziehender sein wird als die erste, kann ich nicht leugnen, dass für mich gerade das umgekehrte Verhältniss Statt findet. Es gewährt ein eigenthümliches Interesse, zu beobachten, wie die jüdischen Dichter und Gelehrten die metrischen Verhältnisse des Arabischen auf ihre ganz anders geartete Sprache übertragen und den so erhaltenen Zustand, immer streng nach Arabischem Muster, wissenschaftlich beschreiben.

Der erste Aufsatz, ein Stück aus dem Sefer haschoraschim des Sadija b. Dannan (nicht zu verwechseln mit dem weit ältern Gaon gleichen Namens), ist der bedeutendste. Dem Herausgeber lag sowohl der ursprüngliche Arabische wie der daraus übersetzte Hebräische Text vor. Da diese Uebersetzung vom Verfasser selbst besorgt ist, so hat die Uebersetzung hier immerhin den Werth einer Originalarbeit. Dennoch hätten wir gewünscht, dass Herr Neubauer aus hier lieber das Ursprüngliche geboten hätte. Man mag die immer noch herrschende Sitte, Arabisch geschriebene Werke jüdischer Gelehrten

steht im Original in Hebräischen Uebersetzungen herausgegeben, damit entschuldigen, dass die Arabische Sprache dem Leserkreis, auf welchen man rechnet, weniger bekannt sei als die Hebräische; aber man bedenke, dass mindestens bei sprachwissenschaftlichen Schriften ein wahres Verständnis unmöglich ist ohne Kenntnisse der Sprache und Methode der Arabischen Gelehrten, als der Vorgänger und Master Jüdischer Wissenschaft.

Dieser Abschnitt wird eröffnet durch ein Kapitel über die Vokale, welches zwar streng genommen nicht hierher gehört, aber doch mancherlei Berührungspunkte mit den folgenden bietet und auch an und für sich recht interessant ist. Wir sehen hier sündend wieder, dass die Dreitheilung der Hebräischen Vokale nicht ursprünglich, sondern aus der Arabischen Grammatik in die Hebräische aufgenommen ist. Die Darstellung der Metrik ist so einfach und klar, wie man es von einem Jüdischen Grammatiker jener Zeit erwarten kann. Natürlich ist die Arabische Auffassung überall massgebend, muss aber doch nach den eigenthümlichen Verhältnissen des Hebräischen hin und da verändert werden. Die Namen der Arabischen Metra werden, so weit möglich, in wörtlichen Uebersetzungen beibehalten. Im Allgemeinen sind die Hebräischen Versmaasse wirklich dieselben, wie die entsprechenden Arabischen, nur dass in Jenen alle Verse desselben Liedes absolut gleich gebildet sind ohne jede Vertauschung einer Länge durch eine Kürze oder durch zwei u. s. w. Der Hauptgrund dieser Starrheit liegt wohl darin, dass, da nach den Bestimmungen der ersten metrisch Dichtenden nur einfaches und zusammengefügtes Schwa, sowie das vortretende (und) als Kürze gelten, im Hebräischen nie zwei Kürzen auf einander folgen können (2, dem ein Consonant mit Schwa folgt, bildet mit diesem nicht zwei Kürzen, sondern eine Länge). Fast die einzige prosodische Freiheit ist die, dass im Infant Schwa mob. nach einem langen Vokal entweder als Kürze gezählt oder ganz ignorirt werden kann; also יִצְחָק entweder יִצְחָק (ein תִּצְחָק und ein יִצְחָק) oder יִצְחָק (zwei תִּצְחָק). Einige Metra wie Kāmil (הַכִּמִּיל) und Wāfir (וּפִיר) sind übrigens ganz von ihren Arabischen Vorbildern verschieden; in Jenen ist der Grundfuss -- | -- |, in diesem -- | -- --. Die Aehnlichkeit liegt allerdings darin, dass hier wie bei den Arabern im Kāmil der erste, im Wāfir der zweite Theil der Dipodie der schwerere ist. Ein seltsames, den Hebräern eigenes Metrum ist das nur aus je 8 Längen (תִּצְחָק) bestehende sog. הַחֲזִי.

Die zweite, anonyme Abhandlung umfasst, obwohl sie bedeutend kürzer ist, noch mehr Einzelheiten, als die erste, aber weniger gründlich, klar und übersichtlich; dazu kommt, dass wir es hier mit einem sehr verdorbenen Texte zu thun haben. Die beiden folgenden Abschnitte sind aus der Uebersetzung von Allariz's Makāmim durch Alharizi genommen, während der fünfte, sehr lange, ein eigenes Produkt dieses Dichters ist. Es wäre verkehrt, den bedeutenden Geist, die Feinheit der Form, den frischen Witz an Alhariz vornehmen zu wollen, aber begreifen können wir uns für diesen Schriftsteller so wenig, wie für irgend einen andern der Dichter, welche die ausgeartete Arabische

1) Anders ist es mit einer Abari, die aber nach unserm Schriftsteller bei den alten Dichtern nicht vorkommt (S. 16 oben).

Dichtung in die Sprache des Alten Testaments übertragen. Wenn schon Alharizi seinen sprudelnden Witz, seine Herrschaft über die Schätze der Arabischen Sprache, und sein bedeutendes Dichtertalent oft vergänglich auflüthet, um uns mit seiner Kunsterei und der vielfachen inneren Unwahrheit seiner gelehrten Poesie zu versöhnen, so tritt das bei seinem Nachahmer, der mit einem weit weniger fruchtbaren Stoff arbeiten musste, noch ganz anders hervor. Wir können die grosse Geschicklichkeit des Dichters bewundern, aber auf die Dauer kann es doch durchaus nicht befriedigen, modernen Witz aus den Worten der Propheten auszusammensetzen und die grossartige Einseitigkeit der alttestamentlichen Sprache zur Bildung ganz Arabisch gedachter Pointen benützt zu sehn. Man bedauert dann, dass ein Mann von solchem Talent nicht in seiner Muttersprache gedichtet hat, statt in einer todtten Sprache, die sich zu solchen Poesien noch viel weniger eignet, als etwa die Lateinische. Uebrigens müssen wir gestehn, dass uns die beiden überarbeiteten Makamen besser gefallen, als die selbstgemachten, welche im Grunde nur eine Sammlung kleiner Gedichte ist, von denen nur wenige einen höheren Werth haben.

Dass zur Beurtheilung dieser Art Poesie eine Kenntniss der früheren und gleichzeitigen Arabischen unerlässlich ist, liegt auf der Hand. Die Ueberschätzung jener von Seiten jüdischer Gelehrter beruht gewiss oft darauf, dass ihnen unbekannt ist, wie sehr die Hebräischen Dichter von der Nachahmung leben, so dass oft ihre schönsten Blumen Arabischen Vorgängern entnommen sind. Man hat sich dies Verhältniss etwa zu denken, wie das des Horaz zu den Griechischen Lyrikern, nur dass diese einer andern Epoche angehörten, während die jüdischen Dichter mehr im Geschmack ihrer Arabischen Zeitgenossen dichteten.

Was die Texte der hier gegebenen Stücke betrifft, so sind sie zum Theil ziemlich rein, zum Theil bedürfen sie aber noch sehr der Verbesserung. Dies gilt, wie schon oben angedeutet, namentlich von dem zweiten Abschnitt. Dass jemand, der in der betreffenden Literatur eine grössere Befahrenheit hat, als ich, auch ohne händelirische Hülfsmittel manche Stelle wird verbessern können, bezweifle ich durchaus nicht. Doch sehe auch ich mich im Stande an vielen Stellen die hier gegebenen Lesarten mit völliger Sicherheit zu emendiren. So ist z. B. die auf 5. 23 u. 24 von einem nachlässigen Schreiber ausserordentlich entstellte Angabe der verschiedenen Metre durchgängig wieder ganz in's Reine zu bringen, da die Aufzählung der Verfüsse, die Mustervorze und, im Anfang wenigstens, die metrischen Analysen der letzteren sich gegenseitig controlliren, wenn sie auch alle im Einzelnen verderbt sind. So ist gleich die Darstellung des ersten „grossen“ Metrums, obgleich sie am allermeisten entstellt ist, durchaus wieder herzustellen. Man hat 5. 23 Zeile 9 (Z. 2 des Absatzes) nach dem zweiten Worte einzuschalten | וְשִׁי | דְּתֵר | וְשִׁי | תְּנוּחָה | וְשִׁי |, in der folgenden Zeile vor dem abschliessenden 7 die Analyse des ausgelassenen Wortes וְשִׁי תְּנוּחָה מְרִיב יֵתֵר und im Anfang der 12ten Reihe zu lesen: הַתְּנוּחָה הֵב תְּנוּחָה 1. In der 18ten Reihe ist zu punktiren מְרִיבָה, מְרִיבָה, מְרִיבָה. Zeile 4 v. u. ist das zweite, dritte und vierte Wort zu streichen und in der folgenden אֲדִיבָה zu lesen. Und so könnten wir dieses ganze Kapitel im Einzelnen durchnehmen.

Die Zahl der Stellen, die sich aus metrischen Gründen fehlerhaft erweisen, und schon allein mit dem Mitteln geheilt werden können, welche das Buch selbst an die Hand giebt, ist zahlreicher, als man erwarten sollte. Natürlich verlangt sehr häufig der Sinn an solchen Stellen gleichfalls eine Aenderung. Wir wollen einige dieser Fälle aufzählen: 8. 16, 2. 5 Hes ביר für ייר; 8. 31, 9 בחוק ohne ו davor; 8. 19 בער für לבער; 8. 32, 9 v. u. 8. 36, 7 כך für ו; 8. 39, 16 im zweiten Gliede מתיח | ומצאה; 8. 40, 8 שירי; 8. 41, 6 und 50, 2 עלי; 8. 43, 6 וילר; 8. 45, 8 v. u. אחה; 8. 46, 12 צרם ohne ו; 8. 57, 5 v. u. עוסר (Ibid. Hes מושרה); 8. 59, 6 יהוד; 8. 60, 19 (der letzte Vers) נסו; 8. 62, 3 v. u. חוק ohne ב. Sehr unstet ist die Verse auf 8. 19; der erste ist durch die Streichung des ה vor מלאכה oder des zweiten סוד, der dritte durch die Lesarten חוך, ביורי (die auch vom Sinn gefordert wird) und מציכה herzustellen; im zweiten ist vielleicht ו für אשר zu lesen. Neben diesen Fehlern gegen die Metrik, die wir leicht vermehren könnten, kommen auch noch einige andere vor, besonders wieder im zweiten Abschnitt. Druckfehler sind häufiger als wünschenswerth, und das merkwürdigerweise selbst von Druckfehlern nicht frei (2. 4 Hes סעלים; und der in Zeile 9 angegebene Fehler steht auf 8. 37, nicht 36) Verzeichnisse am Ende erschöpft sie bei weitem nicht alle. Wir haben hervor 8. 8, 19 אלרנו für ארנו; 8. 16, 17 אלטהקצב für אלטהקצב; 8. 20, 5 הדינו für הידינו; 8. 59, 2 steht אל zweimal, 8 v. u. steht בעלים für בעלים; 8. 64, 6 steht ואטח für ואטח n. s. w. n. s. w. Auch von den oben angeführten Fehlern mögen einige bloße Druckfehler sein. Auffällig ist, dass 8. 25, 4 v. u. die Bibelstelle 2 Kön. 3, 15 nicht richtig abgedruckt ist.

Doch genug der kleinen Ausstellungen! Hoffen wir, dass der Herausgeber in seinen Bemühungen fortfahren werde, die Geistesprodukte jüdischer Gelehrten des Mittelalters, namentlich soweit sie rein wissenschaftlich sind, aus dem Dunkel der Bibliotheken an's Licht zu fördern.

Kiel.

Th. Nöldeke.

Die neuesten Schriften zur hebräischen Sprachkunde

bisproben von

Prof. Dr. Julius Fürst,

Wer die Geschichte der Entwicklung des Studiums der hebräischen Sprachkunde während der letzten Jahrzehnte mit unbefangenen Blick verfolgt, wird die ausserordentlichen Leistungen eines Gesenius, Rödiges, Reuss, Dietrich, Ewald u. a. w. sicher dankbar anerkennen müssen, welche am den Aufbau dieser Wissenschaft sich so grosse Verdienste erworben haben. Dass die Juden, welchen in der grossen Masse der sprachwissenschaftlichen Arbeiten ihrer nationalen Mitarbeiter während der goldenen maurisch-spanischen Periode, die Ibn-Esra im Eingange seiner Moznajim in Kürze skizziert hat, so grosse

Vorbilder gegeben waren, nach Elja Levita im 16. Jahrhundert eigentlich nichts Erhebliches auf diesem Gebiete bis nach den ersten Jahrzehnten unseres Jahrhunderts geleistet haben, muss in der That Verwunderung erregen. Erst in den letzten Jahrzehnten versuchten einzelne gelehrte Juden wie Luzzatto, Geiger, Duker, Pinsker, Polak, Kalisch u. A. diese Studien mit Geschick anzubahnen und anerkannten sehr bald, dass sie gegen sich selbst und gegen ihre christlichen Fachgenossen die so lange verabsäumte Pflicht zu erfüllen haben, die Meisterwerke ihrer Altvordern durch den Druck zu veröffentlichen. Hiermit erfüllten sie zugleich eine Pflicht der Pietät gegen ihre eigene Vergangenheit. So veröffentlichte Berl Goldberg in Gemeinschaft mit Berges die Risch des Jehuda Ibn Kornisch (10. Jahrh.) gerichtet an die Gemeinde zu Pö, das Studium der targumischen, rabbinischen, talmudischen und arabischen Sprachen zur Vergleichung mit dem Alt-hebräischen empfehlend (Paris, 1857, 8.). Leopold Duker veröffentlichte, im 3. Band des „Beiträge zur Geschichte der ältesten Auslegung und Sprachklärung des A. T.“ die drei grammatischen Schriften von Abu-Zakarija Jaahja Ibn Chajjûg (11. Jahrh.), nach der hebräischen Uebersetzung des Abraham Ibn Ezra (Stuttg. 1844, 8.). Von H. Filipowski in Edinburg wurde das hebräische Lexikon (מסברת) des Menachem Ibn Sarûk (10. Jahrh.) herausgegeben (London u. Edinburg 1844, 8.). Die Bedeutung dieses Lexikons, des ältesten in semitischer Sprache, ist aus der Abhandlung von Duker in den erwähnten „Beiträgen“ ersichtlich. Dieser Ausgabe des ältesten hebräischen Lexikons schloss sich an „das Buch der Kritiken und Anmerkungen (ס' השקפה) zu Ibn Sarûk's Lexikon von Dönäsch Ibn Librâth (10. Jahrh.), nebst Anmerkungen von L. Duker, R. Kirchheim und dem Herausgeber (London und Edinburg 1855, 8.).“ Ibn Librâth hat auch ein Werk gegen Saadija el-Fajjûmî's Schriften über die hebräische Sprache ausgearbeitet, das nicht mehr erhalten an sein scheint, aber die Vertheidigungsschrift, welche Ibn Ezra für Saadija und gegen Ibn Librâth verfasst und ס' השקפה genannt hatte, hat sich noch handschriftlich, wenn auch zerstückt, erhalten und wurde zuerst von M. Litteris (Prestburg 1838, 8.), dann von G. H. Lippmann herausgegeben (Frankf. a. M. 1843, 8.). Die wichtigste und bedeutendste Veröffentlichung ist aber die grossartige aus 46 Kapiteln bestehende hebräische Grammatik von Abu 'l-Walid Marwân Ibn Ganâd aus der Blüthezeit maurisch-spanischer Bildung (11. Jahrh.). Er schrieb seine Grammatik arabisch, unter dem Titel كتاب اللغة d. h. Buch der bunten Felder. Jehuda Ibn Tabôn aus Granada, Zeitgenosse des Benjamin von Tudela, übertrug das Klâh al-Lama' unter dem Titel ס' השקפה ins Hebräische und diese Uebersetzung, welche B. Goldberg zum Drucke vorbereitet hatte, gab R. Kirchheim heraus und S. Baer und Luzzatto fügten noch gelehrte Beiträge hinzu (Frankf. a. M. 1856, 8.). Früher gab bereits S. Munk eine gelehrte und umfassende Abhandlung über Ibn Ganâd heraus u. d. T. Notice sur Abou 'l-Walid etc. (Paris 1851, 8.). Möchte die grosse lexikalische Arbeit Ibn Ganâd's, sein كتاب الاصول „Buch der Wurzeln“, nur auch nicht bald einen Herausgeber finden! Die Oxforder Bibliothek (Cat. Uri N. 407) besitzt das arabische Original und die hebräische Ueber-

setzung von Samuel Ibn Tibbon im Vatican (no. 54) und in Madrid, wie Rodriguez de Castro in seiner Bibliotheca hebreaica española mittheilt. Jakob Tam (ben Meir) aus Ramern (st. 1171) schrieb ein Buch der Analogieen zwischen Ibn Sarrāḥ und Ibn Lihith (ס' הכרעה), welches verbunden mit seinem Gedichte über die Accente (ספר חסדים) von Filipowski mit dem Werke von Ibn Lihith gedruckt wurde (Lond. u. Edinb. 1855, 8.). Aus dem Werke (ספר חסדים) des Ahron Ben-Ascher aus Tiberias (um 900) hat Duker die erhaltenen Bruchstücke unter dem Titel קונטרס חסדים herausgegeben (Tübingen 1846, 12.). Frensdorff in Hannover gab heraus die hebräischen Fragmente über die Vocal- und Accentlehre von Mose ha-Nakdan (Hannover 1847, 8.). Der hebräische Titel dieser Fragmente ist דרכי הניקוד והגינות mit Uebersetzung und trefflichen Erläuterungen. Das umfassende hebräische Sprachwerk von Salomo Ibn Parchon aus Calatayud in Aragonien (1130), das in einen grammatischen (חלק הדקדוק) und lexikalischen Theil (חלק המושגים) zerfällt und 1160 an Salerno vollendet wurde, gab S. G. Stern heraus (Pesssburg 1844, 4.). Eine treffliche Abhandlung über das hebräische Sprachstudium von 900—1050 n. Chr., in unhebräischer Sprache angefügt von S. L. Rapoport und die ausgezeichnete Rezension dieses Werkes von Duker im Literaturblatt des Orient 1844 ergänzen bedeutend die ältere Geschichte der hebräischen Sprachstudien. Ibn Balam's Abhandlung über die Verba denominativa (ס' המגלים שנוצרו מנוריה השמות) in alphabetischer Ordnung, hat G. Polak aus Amsterdam in der zu Leyden befindlichen hebräischen Uebersetzung veröffentlicht (Zeitschr. d. d. J. III, Nr. 28 ff.). Menachem Lonsano's grammatische Abhandlung über das Sch'ba (הליכות שבא), welche nur in seinem sehr selten gewordenen Sammelwerke ספר יורה (Venedig 1618, 4.) abgedruckt war, wurde neuerdings in Kohn's hebräischer Zeitschrift ירחים (Heft II. Lemberg 1856, 8.) durch den Druck verbreitet. Dessen grossartigen und zahlreichen Publikationen von Selten der Juden schlossen sich noch die kritischen Ausgaben alter gedruckter oder die erneuerte Ausgabe und Commentirung seiner Werke der Alten an. So z. B. hat G. D. Lippmann die grammatische Abhandlung Ibn Ezra's, welche unter dem Titel ספר כרורה vor 300 Jahren einmal erschienen (Konstpl. 1530, 12.) und dann fast ganz verschwunden war, von neuem aufgelegt und mit einem kritischen Commentar, genannt ספר מנין versehen (Fürth 1839, 8.). Dasselbe that Lippmann mit Ibn Ezra's Grammatik und Metrik, genannt צחות, die er mit einem hebräischen Commentar edirte (Fürth 1827, 8.). Von Kimchi's Wurzelfach besorgte Biesenhal und Lehrsicht eine schöne kritische Ausgabe (Berlin 1838, 4.). In neuester Zeit kommen noch die Bereicherungen von Selten der karäischen Literatur hinzu. Pinsker, welcher mit Ausdauer und Anstrengung ein reiches Material für eine geschichtliche Betrachtung des karäischen Schriftthums zusammengebracht hat, gab in seinem לקוטי קרטוניות (Wien 1860, 8.) massenhafte Auszüge aus dem arabisch geschriebenen sehr umfangreichen Lexikon der hebräischen Sprache von Abu Sulaiman Dawud ben Ibrahim al-Fäsi (II. Jahrh.). Ebenso gibt er dasselbe Auszüge aus dem Lexikon des Ali ben Sulaiman, die zusammengedaltet mit

denen des Dawud für unsere Lexikographie von grosser fördernder Bedeutung sind.

I.

ספר טעמי ג' ספרים (אמה). *Abhandlung über die poetischen Accente der drei Bücher Hiob, Sprüche und Psalmen von R. Jehuda Ibn Balam.* Zum ersten Male aus einer Hs. von Mercerus herausgegeben, Paris 1556. Auf's Neue kruggeg. mit einigen Anmerkungen versehen, vermehrt mit einer Zusammenstellung aller verstreuten Bemerkungen der ältesten Grammatiker über diese Accente, nebst einer Einleitung über Ibn Balam, seine Werke u. s. w. Von G. J. Polak. Amsterdam 1856. 8.

Schon im Jahre 1846 habe ich im Literaturblatt des Orients (N. 29) unter der Überschrift „Die hebräischen Sprachforscher des elften Jahrhunderts“ über Ibn Balam's Leben und Zeitgenossen, über seinen merkwürdigen Namen und über seine grammatischen Abhandlungen ausführlich berichtet, und indem ich hier auf diesen Artikel verweise, will ich hier nur das Nächstste wiederholen und ergänzen. Ibn Balam wird von Ibn Kora im Vorworte seines *Mossajim* als aus Toledo stammend (יב' יהודה בן בלם הספרדי ממדינת טולידא) bezeichnet, zu den Vätern der hebräischen Sprachkunde (זקני לשון הקודש) gezählt und mag, nach dem Verkehr mit Fachgenossen zu schliessen, aus 1030 geboren sein. Abu Hariz Musa Ibn Kora aus Granada (st. 1139) berichtet in seinem *Kitab al-mahakima u' al-madaniyya* (eine arab. Poetik und jüdisch-spanische Literaturgeschichte), dass er in Sevilla gelebt und das grösste Lob als Dichter, Grammatiker und Exeget verdient. Dem Exegeten Isak Ibn Ghajat (st. 1094) aus Leona trat er mit Ironie und Bitterkeit entgegen, ebenso gegen den Sprachforscher Musa Ibn Chalkitilla (st. 1070) und da er gegen diese Berühmtheiten wohl keine Polemik geführt hätte, wenn er nicht schon selbst als Exeget und Sprachforscher einen Namen erlangt hätte, so muss seine literarische Thätigkeit zwischen 1050 und 1090 fallen. Isak Ibn Jages aus Toledo und Levi Ibn Al-tahhan aus Saragossa folgten als Sprachforscher in nächster Generation. Als er schon arabischen Pentateuch geschrieben, war Josef Ibn Nagdela verstorben (1066) und die kleineren grammatischen Abhandlungen waren bereits früher verfasst worden. Seine in arabischer Sprache abgefassten Schriften, die aber grossentheils sich nur in hebräischer Übersetzung erhalten haben, sind: I. Abhandlung über die Verba denominativa (ס' הפעלים שנומצאו טעם) in alphabetischer Ordnung. Diese nur in hebräischer Uebersetzung vorhandene Abhandlung befindet sich handschriftlich in Paris (A. P. n. 431) und in Leyden (Cod. 56b), und aus letzterer Handschrift hat sie, wie oben erwähnt wurde, Polak edirt. Schon aus der hebräischen Synonymik (מדרש גמרא) von Sal. Urbino (Venedig 1448, 4.) wissen wir, dass er טעם Jer. 2, 23 von ספר, קנה, נח. 14, 44 von קנה, נח. Koh. 12, 9 von קנה, נח. Jer. 48, 9 von קנה, נח. abgeleitet hat, und da die Abhandlung nun gedruckt vorliegt, so wissen wir, dass sie arabisch *Kitab al-af'al al-musamma*

من الاسماء geheissen und mit **אין** begonnen und mit **הזשה** (von **חן**) geschlossen hat. 2. Abhandlung über die Partikel, arabisch **كتاب حروف المعنى**, hebräisch **ס' אותיות השגוניים** und ebenfalls wie die Abhandlung über die Denominativen in alphabetischer Ordnung verfasst. Das arabische **الحرف** bedeutet im spätern Sprachgebrauch auch Partikel und da es hier diese Bedeutung hatte, so ist die Uebersetzung **אותיות** anstatt **באותיות** befreudlich. Aus der Pariser Handschrift (a. a. O.) dieser hebräisch übersetzten Abhandlung, aus welcher Darenburg (Zischr. f. l. Theologie V S. 488) in zwei Artikeln über **ב** und **ש** mitgetheilt hat, ersieht man, dass er zu manchen Partikeln weitläufige Erörterungen gegeben und dass er darin gegen einen alten Sprachforscher (Sandja) und gegen seinen ältern Zeitgenossen Isaak Ibn Ghuja (stark polemisiert). Ich habe diese zwei von Darenburg mitgetheilte Bruchstücke nochmals in verbessertem Texte und mit Noten versehen herangezogen (LB. d. Or. a. a. O.) und zugleich darauf hingewiesen, wie auch Urbino (s. v. **ב**) diese Schrift vor sich gehabt. 3. **كتاب التجنيس** das Buch über die hinsichtlich des Laute homogenen Wörter mit verschiedener Bedeutung, eine hebräische Homonymik in alphabetischer Ordnung, die in hebräischer Uebersetzung **ס' השגוניים** heisst, weil der Ausdruck **שמות השגוניים** damals noch nicht gebräuchlich war. Es ist das Gegengesetzte einer Synonymik; denn nicht die verschieden lautenden und gleich bedeutenden, sondern die gleichlautenden und verschieden bedeutenden Wörter der hebräischen Sprache werden darin behandelt. Es ist zwar nicht weiter bekannt, ob diese Schrift Ibn Bal'am's sich noch ausser in Paris (A. F. N. 497) handschriftlich erhalten hat, aber wir wissen, dass Estori Ibn Farachi in seinem Buche **Kafior wa-Farach** es namentlich citirt, dass Kimchi, Urbino, Ibn Parehon, Tanchum Jersuschalmi a. A. es vor sich gehabt. So wurde darin die doppelte Bedeutung von **מדין** als Nomen und Adjectiv aufgestellt; von **קנג**, zu Koh. 12, 5 in Bedeutung von **קנג**, von **בר** eine andere Bedeutung zu Jes. 16, 1, **בר** eine andere zu Jes. 16, 6, **דם** eine andere zu Ex. 19, 10, **זמרה** eine andere zu Ex. 16, 23, **נחל** eine andere im Sinne von **נחל** (n. pr.) zu Ex. 30, 17 u. s. w. Dukes hat im Literaturblatt des Orients (1846 n. 659 ff.) reichliche Proben aus dem hebräischen handschriftlichen Kitāb al-Tağnis wie auch aus den Werken über die Partikeln und die Denominativen gegeben und dadurch meine Abhandlung (LB. a. a. O.) vielfach ergänzt, und da diese drei Werke sich noch in der hebräischen Uebersetzung erhalten haben, so wäre es sehr wünschenswerth, dass eine kritische Ausgabe von einem Gelehrten veranlasst werden möchte. — 4. **كتاب الارشاد** (Buch der Anleitung oder Belehrung), von Musa Ibn Ezra in seiner Literaturgeschichte so aufgeführt; in der hebräischen Uebersetzung, welche ein gewisser Natanz ben Meshullam aus Mainz angefertigt, nachdem Josef ben Chajja das arabische Original aus Jerusalem mitgebracht hatte, heisst der Titel **ס' הוראות הקטורה**, was dasselbe sagen will. Diese „Unterweisung für den Leser der Schrift“ behandelt die Accent- und Vocalehre der hebräischen Sprache in 24 Kapiteln. Verreut und Inhalt dieser Kapitel hat Dukes in seinen „Beiträgen“ (Suttg. 1844, 8.) S. 197—99

mitgetheilt und daraus sieht man, dass 17 Kapitel der Accentlehre der 21 Bücher der Schrift und 7 der der 3 poetischen Bücher gewidmet sind. Unter dem Titel ס' סגנון הקרא' sind sodann die 17 und unter ס' סגנון המש' die 7 Kapitel von reingirt, verkürzt oder ausgeführt worden. Heidenheim hat in seinem ס' משקל הקצו' (Erdelheim 1808, 12.) 12 Kapitel aus ס' סגנון הקרא' aufgenommen und da Horajet ha-Kore wie die Bezeichnung bei Duker und Frensdorff noch vorhanden sind, so haben wir eine kritische Ausgabe derselben noch zu erwarten. Die erwähnte Umarbeitung des Kitāb el-Irshād, die, nach den vorhandenen Handschriften zu urtheilen, Ibn Balam selbst angefertigt haben muss, hat Jean Mezier von Matthaeus Herwaldus zur Veröffentlichung erhalten und er gab sodann den Theil über die poetischen Accente zu Paris 1556, 4. und den über die Accente der 21 Bücher daselbst 1555, 4. heraus, beide mit lateinischer Uebersetzung versehen. Aber diese über 300 Jahre alten Ausgaben sind so unbekannt geblieben, dass Mandelssohn und Heidenheim, die sich sehr darum bemühten, sie nicht gesehen, wamentlich das über die poetischen Accente, und Hupfeld in seiner Abhandlung „De antiquioribus apud Judaeos accentuum scriptores“ (II. Halle 1847, 4.) hält sie für verloren. Hr. Polak fand aber die Abhandlung über die poetischen Accente in der Bibliothek der Genossenschaft T-List in Amsterdam und gab sie daselbst nochmals heraus. Ich werde auf diese neue Ausgabe zurückkommen, sobald ich mit der Aufführung der Ibn Balam'schen Schriften zu Ende sein werde. — On 6. Bei Musa Ibn Ezra werden auch zwei

Werke angeführt, nämlich کتاب الملكات الجميلة oder کتاب المنتصيات الجميلة, ohne dass man über deren Inhalt etwas Bestimmtes erfährt. — Das bedeutendste und wichtigste Werk Ibn Balam's für das grammatische und lexikalische Studium des Hebräischen ist 7. sein arabischer Commentar zum Pentateuch, von welchem in der Bodleiana sich noch der von Nameri und Deuteromondem, vorgefunden (= Chabib II 8. 60). In diesem Commentar wird zunächst die grammatische und lexikalische Worterklärung, dann auch der rechte Inhalt nach dem Talmud angegeben und eine Kritik über Saadja's arabisches Uebersetzung und den arabischen Commentar zu diesem Buche geübt. Ibn Balam hat diese Anlegung der Fünf Bücher vermuthlich erst nach den vorher erwähnten Arbeiten verfasst, da er seine grammatischen Abhandlungen darin citirt und Abu Hussein Jusuf Ibn Nagdela (st. 30 Dec. 1056), der jüdische Wesir des Königs Badia zu Granada, wird als verstorben bezeichnet. Wichtig ist dieser Commentar noch darum, weil er darin eine Reihe von vorgängigen Schriften und Schriftstellern auführt, von welchen sehr wenig bekannt geworden ist. So citirt er den Pentateuch-Commentar des Gerson Ahron Ibn Sargado (st. 900) aus Bagdad, die Arbeiten des Ben-Asher und Ben-Saftali, den Jemja-Commentar des Isak Ibn Chiquitilla, des Lehrers Ibn Gamah's, den Grammatiker und Krieger Dunasch Ibn Tamim, das Wörterbuch zur Bibel und Mischnah von Haja ben Scherira, das er کتاب المجاری und Ibn Ezra ס' המשקל nennt, das arabische geschriebene Gebotenbuch von Chofes ben Jeglisch, das کتاب نسك الشريعة وأصول الدين (Buch von der Verbind-

lichkeit der Gesetze und von den Wurzeln der Religion) von Samuel Ibn Chofai, das auch Maimonides so erfüllt (s. Gesch. des Karienthums II. Anm. 8-67), die bekannten Grammatiker Ibn Chasjag und Ibn Ganaich und am häufigsten Saadja, bei welcher Gelegenheit er seine tiefere Kunde des Arabischen geltend macht. In seiner Analogie vergleicht er auch das Persische, das persische Kallila wa Dimna, beruft sich auf den Koran und endlich auch auf die Vulgata, so dass man mit Recht wünschen möchte, dass dieser Commentar recht bald aus dem Todenschlaf der Bibliothek erstanden möchte.

Nach Vornusschickung der Schilderung ähnlicher Arbeiten Ibn Balam's, die in einer Geschichte der hebräischen Sprachkunde nicht fehlen dürfen, komme ich zu Polak's neuer Ausgabe der Ibn Balam'schen Abhandlung über die poetischen Accente, und es ist darüber im Allgemeinen zu bemerken, dass die Ausgabe zwar correcter als die von Mervier ist, allein auch da sind ein Mal die Kapitel nicht geschrieben, da nur 5 anstatt 7 angegeben sind. Diese Ausgabe zeichnet sich ausserst dadurch aus, dass am Schlusse alles das was Ben-Asher, sowohl in ספר התקנים (von Heidenheim in seiner Einleitung zur Psalmenausgabe gedruckt) als auch in קנטרס הקטרה (von Dukes in Tübingen, 1846, 32/ gedruckt), Ibn Chasjag (in ס' הניקח), Moss Kimchi (in מהלך), David Kimchi (in ספרי) und Elisser Provencala (in Moss Provencala's משם קרוב) mitgetheilt, über die poetischen Accente gesagt haben, zusammengefasst ist, wie gering auch der Werth desselben auszusagen ist. In der Einleitung hat Polak bibliographisch diejenigen Arbeiten der Juden aufgezählt, welche in den letzten 200 Jahren mehr oder weniger glücklich dieses Thema behandelt haben und da die Zahl derselben nicht gross ist, so möge deren Aufzählung hier einen Platz finden. Salomo di Ohayra in Amsterdam (st. 1708) schrieb בילוי טעמי אמה über die Accente der poetischen Bücher, in dessen Werken סבב טעם והצגה mit סבב טעם וצגה abgedruckt (Amst. 1688, 8.), früher schon mit seiner Psalmen-Ausgabe (das. 1670, 8.) und noch früher in ספר התקנים in Ross's Pentateuch-Ausgabe (das. 1665, 8.) veröffentlicht. Salomo Chaimo in Lemberg (st. 1777) schrieb das Werkchen מצינו דברים darüber (Fyk. a. O. 1777, 8.), herausgegeben von S. Drakno, der später jedoch dagegen polemisirte. Elifja Wilna (geb. 1720 u. gest. 1797) hat in seiner hebräischen Grammatik דקדוק אגדה, herausgegeben von seinem Enkel in Wilna-Grodno 1833, 8., auch ein Kapitel über diese Accente. Das heute jedoch, was über diesen Gegenstand veröffentlicht wurde, ist 1) das Buch חזרה אמה von Fr. Her in 10 Kapiteln, nebst einem Anhang von S. D. Luzzatto (st. 29 Septbr. 1845) und worin alle Vorarbeiten der Alten, des Ben-Asher, Ibn Balam u. s. w. zur Grundlage genommen wurden (Rüdelheim 1852, 8.) und 2) משפטי טעמי אמה von Wolf Heidenheim, bald als Einleitung zu seiner Psalmen-Ausgabe, bald in seinem משפטי התקנים (Rüdelh. 1806, 12.), bald noch vielfach vermehrt als Manuscript bei Moss de Lima in Amsterdam und im British Museum.

Diese bibliographische Vorführung der Ibn Balam'schen Abhandlung mit der Zusammenstellung der grammatischen Arbeiten des Verf.'s und im Zusammenhang mit den übrigen jüdisch-nationalen Arbeiten auf diesem speziellen

Gebiete, möge vorläufig genügen. Das Eingehen auf die Mannigfaltigkeit der Accente, über ihre Stellung zu einander und Abhängigkeit von einander, über ihre Lage (שכונה) oder Setzung u. s. w., muss der Grammatik überlassen bleiben. Es möge jedoch hier noch bemerkt werden, dass unsere Grammatiken noch nicht alle Namen wiedergeben, die ein trennender (מפסיק) oder verbindender Accent (משך) hat und doch mögen die verschiedenen Namen eines Accents auf verschiedene Schulen hinweisen. Das sonst bekannte סִלִּיק heisst auch חֶזֶר, das אֶחָדָה heisst auch חֶזֶה oder טוֹרָה, שְׁלֹשֶׁת בְּרִיָּה, heisst auch רֶהֱק oder מְרָצִים oder מְרָעִיד, das דְּחִי heisst auch יְמִיִּית oder פָּרָץ und so haben alle Accente in den verschiedensten Zeiten und Schulen andere Namen erhalten.

Schola Syriaca complectens chrestomathiam cum apparatu grammatico et lexicon chrestomathiae accommodatum. Auctore Jo. Bapt. Wenig. P. I. Oulponte, 1866. 8.

Bei der Herausgabe dieses neuen Lehrbuches für die Syr. Sprache hatte der Verf. den Zweck, besonders den Studierenden der Theologie ein auch für das Privatstudium geeignetes Werk in die Hände zu geben. Die erste und vorliegende Abtheilung enthält ausführliche Prolegomena über die Geschichte der Syr. Sprache und Literatur, sodann in Tabellenform die Elementar- und Formenlehre, mit lobenswerther Genauigkeit, und einen Syllabus zur Erklärung besonders schwieriger Formen. Die Chrestomathie empfiehlt sich durch Mannigfaltigkeit des Stoffes, Prosa und Poesie. Weil dem Verf. keine Manuscripte zu Gebote standen, konnte er Ungedrucktes nicht liefern ausser einigen metrischen Stücken des Jakob von Sarug und Balanna, welche hier nach Vatikanischen Handschriften mitgetheilt werden. Druck und Papier sind rein und schön.

P. Zingerle.

Kaiserl. russische archäologische Gesellschaft.

Preisaufgabe.

Die Kaiserlich russische archäologische Gesellschaft setzt einen Preis von 1500 R. S. für die beste Schrift aus, in welcher sich die Nachrichten der muhammedanischen Schriftsteller über die Slaven und das alte Russland bis zur Hälfte des 12. Jahrhunderts, d. i. bis zu der Zeit, wo schon alle Slaven zum Christenthum bekehrt waren, zusammengestellt und erläutert finden.

Man verlangt von den Preisbewerbern, dass sie die auf den Gegenstand bezüglichen Nachrichten aus allen bis jetzt bekannten Schriftstellern mittheilen; in die Schrift müssen also sämtliche Stellen aufgenommen werden, in denen auf irgend eine Weise der alten Slaven und des alten Russlands Erwähnung geschieht.

Was den Inhalt der Preisschrift im Einzelnen anbelangt, so müssen in derselben enthalten sein:

- 1) Die Texte aller Excerpte aus den verschiedenen muhammedanischen Schriftstellern. Die Varianten dieser Texte nach den bekannten Handschriften oder auch gedruckten Werken müssen sämtlich angegeben werden, zum wenigsten diejenigen, welche sich in dem Quellenmaterial vorfinden, welches den Orientalisten in Russland zugänglich ist.

- 2) Eine treue und genaue Uebersetzung eines jeden Excerptes ohne Ausnahme.

- 3) Ein ausführlicher dem heutigen Stande der Wissenschaft entsprechender philologischer Commentar zu den Texten und Uebersetzungen.

- 4) Ein kurzer Abriss des Lebens und der literarischen Thätigkeit der excerptirten Schriftsteller nebst kritischer Erörterung der Frage, welchen Grad von Glaubwürdigkeit und Zuverlässigkeit die Angaben derselben verdienen.

Höchst wünschenswerth wäre es, dass der Schrift eine geographische Karte beigegeben wäre, welche die alte slavische Welt nach den Begriffen der muhammedanischen Schriftsteller veranschauliche.

Natürlich muss jeder Concurrent bei Abfassung des Werkes seine Aufmerksamkeit allen Schriften zuwenden, die vorher in Russland sowohl als ausserhalb desselben erschienen sind und den in Rede stehenden Gegenstand betreffen, wie z. B. von Frähn, Charmoy, d'Olsson etc.

Ein nothwendiges Erforderniss der Preisschrift ist, dass sie in russischer Sprache abgefasst sei, was aber nicht hindert, dass sowohl russische als ausländische Gelehrte als Mitbewerber auftreten können; auch den Mitgliedern der archäologischen Gesellschaft selbst ist gestattet, am Concurs Theil zu nehmen.

Für die Ausführung der Aufgabe wird eine dreijährige Frist anberaumt, so dass den letzten Termin zur Einreichung der Schrift der 1. September 1868 bildet.

Sollte von mehreren Preisschriften, die zu dem bestimmten Termin eingehen, keine den Anforderungen des Programmes vollständig genügen, so ist für die beste von ihnen, nämlich für diejenige, die in den Hauptpunkten für zweckentsprechend anerkannt wird, der halbe Preis, d. i. die Summe von 750 R. S. bestimmt.

Die zum Concurs bestimmten Werke werden handschriftlich, ohne Namensunterschrift des Verfassers, an den Sekretair der Kaiserlich russischen archäologischen Gesellschaft eingesandt unter beifolgender Adresse: im Hause der 2. Abtheilung der eigenen Kanzlei S. M. des Kaisers, Liteinaja Nr. 46 (woselbst sich Kanzlei der Gesellschaft befindet). Jede Handschrift muss ein Motto haben; dasselbe Motto muss ein der Handschrift beigelegtes versiegeltes Couvert, welches die Angabe des vollständigen Namens, des Standes und des Wohnortes des Verfassers enthält, kennzeichnen.

Die Zuerkennung des Preises wird durch die Zeitungen veröffentlicht, wobei hinsichtlich der nicht gekrönten Schriften die Motive des Urtheils nicht mitgetheilt werden, dagegen werden die Gründe der Zuerkennung zur öffentlichen Kenntniss gebracht.

Die gekrönte Schrift wird auf Kosten der archäologischen Gesellschaft als besonderes Buch gedruckt. Der Autor erhält 100 Exemplare zu seiner beliebigen Verfügung. Ausserdem hat er das Recht, seine Arbeit nach Grundlage der bestehenden Gesetze, auch noch anderweitig drucken zu lassen.

Zur himjarischen Sprach- und Alterthumskunde

VON

Dr. Ernst Osiander.

aus seinem Nachlasse herausgegeben

VON

Prof. Dr. M. A. Levy.

(S. Bd. XIX, S. 159 fg.)

II.

Einleitung.

Wenn ich nun in den folgenden Blättern, den früheren Andeutungen gemäss (s. diese Zeitschr. XVII, S. 791 fg. ¹⁾), ausführlichere Erörterungen über die Sprach- und Kunstdenkmäler des südlichen Arabiens zu geben den Versuch mache, so wird es den Lesern dieser Zeitschrift gegenüber kaum noch einer Rechtfertigung oder eines besondern Hinweises auf die Wichtigkeit dieses Gegenstandes bedürfen.

Dass die Sprache, um die es sich hier handelt, ein wesentliches, freilich sehr eigenthümlich gestaltetes Glied der semitischen Sprachfamilie ist, das hat sich aus den bisherigen Untersuchungen sicher ergeben; als nicht minder gewiss konnte aber auch bisher schon — was namentlich auch aus den Berichten der alten Griechen und Römer hervorgeht — betrachtet werden, dass das himjarische oder, wie wir es wohl eben so richtig mit einem allgemein bekannten und jedenfalls in der Blüthezeit des Reichs üblichen Namen be-

1) Ich werde von London aus darauf aufmerksam gemacht, dass der verewigte Osiander in der erwähnten Abhandlung, so wie in der des vorigen Jahrganges dieser Zeitschr., das Verdienst der Erwerbung der werthvollen himjarischen Alterthümer fast ausschliesslich dem Colonel Playfair, jetzt Consul zu Zanzibar, zuschreibt, da doch Colonel Coghlan darauf Anspruch zu machen hätte. Während seines Aufenthaltes in Aden erwarb dieser Freund der Alterthümer auf seine Kosten alle Bronze-Tafeln (27 an der Zahl) und schenkte sie dem Britischen Museum. Playfair dagegen brachte nur eine Tafel in seinen Besitz, welche er ebenfalls dem genannten Museum übergab (vgl. die Vorrede zu der engl. Ausgabe der *Himyaritic inscriptions*); ebenderselbe fertigte auf Coghlan's Veranlassung, zur Zeit als die Sammlung sich noch zu Aden befand, Photographien der Tafeln an, welche er Herrn Rawlinson in London und dem sel. Osiander zusandte, was diesen natürlich veranlasste Playfair als den Entdecker der Alterthümer zu betrachten. (L.)

nennen könnten, sabäische Volk, wenn auch nicht direct in die uns bekannten weltgeschichtlichen Bewegungen eingriff, doch eine mehr als locale Bedeutung gehabt hat und jedenfalls in einem lebendigen gegenseitigen Austausch der Ideen und einem Bildung bedingenden Verkehr mit den benachbarten Völkern seiner Zeit stand; was aber Reichthum, Luxus und Civilisation betrifft, mit den Phöniziern wetteifern konnte, mit welchem Volke es überhaupt nach seiner ganzen geschichtlichen Bedeutung manche Aehnlichkeit hatte und mit dem es auch seit alten Zeiten in vielfachen besonderen Beziehungen stand und insbesondere in Bezug auf Religion sich in wesentlichen Punkten berührte. Dieses Resultat wird nicht nur durch das neu aufgefundene Inschriften-Material bestätigt, sondern es wird auch dadurch unsere Kenntniss von der Stellung der Sabäer und ihres Idiom's ¹⁾ unter den verwandten Völkern und Sprachen wesentlich gefördert.

Freilich stellen sich der linguistischen Erforschung dieser Denkmäler immer noch sehr erhebliche Schwierigkeiten in den Weg, und zwar hauptsächlich wegen der lexikalischen Besonderheit der Sprache, die häufig, wo das Grammatische ziemlich klar und klar ist, das einzige Hinderniss für das Verständniss bildet. Leider haben auch die Angaben arabischer Schriftsteller über eigenthümliche himjarische Wörter, welche Freytag ²⁾ gesammelt hat, für die Erklärung der Inschriften fast gar keine Bedeutung, und es ist sehr fraglich, ob sonst noch ein wesentlicher Beitrag von dieser Seite zu erwarten ist, wenn nicht etwa das in Berlin vorhandene Wörterbuch *شمس العلوم* von Naswān dem Himjariten (*نشلون الحيمري*) in dieser Beziehung als eine ergiebige Quelle sich erweisen sollte. Trotzdem sind die vorhandenen Inschriften, wie ich bereits in meinem Vortrage (vgl. d. Zeitschr. a. a. O.) bemerkt, keinesweges ein so spröder Stoff, wie dies bisher angenommen wurde, und während ich mich in meiner früheren Abhandlung be-

1) Wenn ich es dabei nicht unterlasse, auch auf das Assyrische Bezug zu nehmen, so fürchte ich kaum mich dadurch einem Vorwurf aussetzen zu müssen; denn da die merkwürdigen Uebersätze sabäischer Kunst, die sich auf diesen Denkmälern finden, in vielfacher Beziehung Verwandtschaft mit denen der assyrischen zeigen, so können auch Berührungspunkte, die sich in sprachlicher Beziehung bieten, nicht auffallen, die Richtigkeit des semitischen Charakters der assyrischen Sprache überhaupt vorausgesetzt, der freilich nach den Oppert'schen Untersuchungen von Niemand mehr ernstlich bezweifelt wird; ja die von uns bei der Erklärung der Inschriften (besonders no. 29) angeführten Parallelen zwischen dem Himjarischen und dem Assyrischen können als ein weiterer Beleg für den Semitismus des Assyrischen gelten. Das Vorhandensein dieser Beziehungen scheint auch Freytag, der glückliche Forscher in beiden Gebieten, ins Auge gefasst und über den assyrisch-babylonischen Studien das Himjarische nicht ganz vernachlässigt zu haben.

2) Einleitung in das Studium der arabischen Sprache. Bonn 1861.

genügen musste, nur die wesentlichsten Resultate für Linguistik und Alterthumskunde zusammenzustellen, wozu die Beschaffenheit des vorhandenen Materials, das uns in verhältnissmässig nicht sehr umfangreicher und nicht ganz zuverlässiger Gestalt vorlag, nöthigte, so wird es uns dieses Mal möglich, auf Grund einer speciellen Analyse der Inschriften einen genaueren Ueberblick über den Sprachbau und die Sprachgesetze des Himjarischen zu gewinnen. Wohl sind auch unter den neuerworbenen 37 Inschriften manche Fragmente, insbesondere sind die aus Ma'rib (Marjib) und andern Orten stammenden beschriebenen Steinplatten, bis auf zwei, unvollständig und auch unter den Bronzetafeln von Amran finden sich theils blosse Bruchstücke, theils haben sie, wenn auch die Platte ganz ist, mehr oder weniger erhebliche Beschädigungen erlitten, so dass es oft einer genaueren vergleichenden Kritik bedarf, um das Richtige, wo dies überhaupt möglich ist, festzustellen. Wenn ich mich aber dennoch nicht darauf beschränke, bloss eine Bearbeitung und Erklärung der einzelnen Inschriften gegeben zu haben, sondern einen Ueberblick über den aus denselben sich ergebenden Gewinn für Sprach- und Alterthumskunde zu liefern versuche, so geschieht dies, anknüpfend an die früheren Untersuchungen in dieser Zeitschr. (Bd. X), um die Förderung, welche die Erkenntniss dieses Gegenstandes durch die neueren Inschriften erhält, zu constatiren und auch denjenigen, welchen eine genauere Durcharbeitung des exegetischen Theils ferner liegt, denen aber doch zugleich um die cultur- und religionsgeschichtliche Bedeutung dieser Forschungen zu thun ist, die wichtigsten resultirenden Data an die Hand zu geben. Auch jetzt noch wird sich die Untersuchung hauptsächlich eine gewissenhafte Durchforschung des Einzelnen zur Hauptaufgabe machen und sich hüten müssen, durch Voranstellung allgemeiner Gesichtspunkte, die, wie insbesondere manche bedeutende Leistungen auf orientalischem Gebiete in letzter Zeit nur zu deutlich zeigen, so häufig vorgefasste Anschauungen sind, sich die unbefangene Prüfung des Gegebenen verrücken zu lassen, auf die Gefahr hin, dass man dadurch von dem kundgegebenen Missfallen des Herrn Dr. Sprenger an den Arbeiten gewisser anderer Orientalisten oder, was das Schlimmste wäre, von dem durch Herrn Dr. J. Braun über die „Zunftgelehrten“ ausgesprochenen Banne mitbetroffen würde.

Allgemeiner Ueberblick über die aus den Inschriften sich ergebenden Resultate für Sprach- und Alterthumskunde.

A. Schrift und Sprache der Inschriften.

1. Palaeographisches.

Im Grunde können jetzt so ziemlich alle Zeichen der himjarischen Schrift als sicher festgestellt betrachtet werden, so dass

in dieser Beziehung an sich wenig Dunkles mehr übrig bleibt. Schwierig ist nur, dass, wo die Inschrift nicht ganz markirt erhalten ist, manche Zeichen einander sehr ähnlich werden, und das trifft nicht bloss die früher mitgetheilten Inschriften, sondern auch zum Theil das neu entleckte Material. Schwierigkeit macht: ص, ذ, ب (H, H, B), ebenso ل und ج (J und T) s. diese Zeitschr. X, S. 32 fg., oder auch ب und م (H und B), ز und ف (Z u. D), ف und ق (D und P), die merkwürdiger Weise sich noch in Arabischen nur durch einen Punkt unterscheiden, ا und ك (A und K) und ك und س (K und S); selbst ein ع mit Trennungsstrich o lässt uns oft zweifeln, ob dies nicht zusammen ein ع = د sei.

Dagegen sind noch einige Zeichen übrig, hinsichtlich deren das Richtige erst festgestellt werden muss. Für ص hatten wir, gemäss den in arabischen Handschriften sich findenden Alphabeten, bisher als himjarische Form  angenommen, und diese findet sich auch in den neuen Denkmälern in mehreren Beispielen¹⁾ z. B. 20, 7, 29, 1, 7, 31, 3, 35, 1, 6). Dagegen findet sich aber viel häufiger , das von Playfair =  genommen wird, wozu aller-

1) Wir wollen hier ein für alle Male bemerken, dass wir stets nach der Ausdeutung der Inschriften citiren, wie sie Playfair vorgenommen und wie sie sich in dieser Zeitschr. Bd. XIX findet, während O. in dieser II. Abtheilung nach der Ausgabe des brit. Museums citirt. Da diese, weniger zweckmässig geordnet, nur wenigen Lesern zugänglich sein dürfte, so haben wir die Mühe nicht gescheut, einige Hundert Citate abzuändern. Unsere Anordnung stellt sich zu der der Ausgabe des brit. Museums folgendermassen:

Br. Mus.	Zeichn. d. D. m. G.	Br. Mus.	Zeichn. d. D. m. G.
No. 1 =	3	No. 22 =	26
No. 2 =	2	No. 23 =	19
No. 3 =	5	No. 24 =	22
No. 4 =	1	No. 25 =	23
No. 5 =	4	No. 26 =	25
No. 6 =	29	No. 27 =	20
No. 7 =	9	No. 28 =	24
No. 8 =	12	No. 29 =	30
No. 9 =	11	No. 30 =	32
No. 10 =	6	No. 31 =	28
No. 11 =	8	No. 32 =	31
No. 12 =	13	No. 33 =	35
No. 13 =	10	No. 34 =	33
No. 14 =	7	No. 35 =	37
No. 15 =	14	No. 36 =	34
No. 16 =	27	No. 37 =	36
No. 17 =	15	No. 38 =	35, a
No. 18 =	17	No. 39 =	35, b
No. 19 =	18	No. 40 =	35, c
No. 20 =	16	No. 41 =	35, d
No. 21 =	21	No. 42 =	35, e

dings die in den Berliner Manuscripten angegebene Form einiges Recht giebt. Allein bei näherer Betrachtung stellt sich diese Lösung als unrichtig heraus ¹⁾. Das fragliche Zeichen kehrt nämlich hauptsächlich in dem Worte ḥḥḥ wieder, das gewiss nichts anderes als der bekannte semitische Stamm ḥḥḥ ist und auch im Himjarischen sicherlich nicht ḥḥḥ gelautet hat. Dann findet sich dasselbe Wort bald in der einen, bald in der andern Form geschrieben, z. B. ḥḥḥ 17, 11. 18, 10, dagegen 20, 7: ḥḥḥ , so dass es mir als ganz sicher erscheint, dass ḥ und ḥ nur verschiedene Zeichen für denselben Laut ḥād waren. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist für denselben Laut noch ein drittes Zeichen ḥ (z. B. 6, 1) oder ḥ (z. B. 10, 1. 20, 5. 26, 9. 29, 3.) hinzuzufügen; könnte man auch diese Formen als eine Zusammenschreibung mehrerer Zeichen betrachten, etwa als ḥ und ḥ , so liegt es doch weit näher und wird auch an einer Stelle durch die auf diesem Wege gewonnene Bedeutung, als die beste Probe, fast unzweifelhaft gemacht, dass wir auch in dieser Form ḥād zu erkennen haben; ja man kann sogar sagen, dass wenn ḥ zu ḥ und ḥ sich umgestalten, auch ḥ daraus entstehen konnte.

Dann bleibt freilich für ḥ bis jetzt noch kein besonderes himjarisches Zeichen übrig, woraus möglicherweise der Schluss gezogen werden könnte, dass dieser Laut sich entweder noch gar nicht abgezweigt, oder wenigstens noch keine eigene Bezeichnung gefunden hatte. Ausser diesem aber wäre es nur noch das ḥ , das bis jetzt noch nirgends sicher nachgewiesen und dessen Vorhandensein und Form erst noch zu constataren wäre. Gewiss ist es, trotzdem dass das Aethiopische diesen Laut ebenfalls nicht kennt, doch höchst unwahrscheinlich, dass er dem Himjarischen ganz fremd gewesen sein sollte, da doch auf nordsemitischem, insbesondere auch auf midjanitischem Gebiete die deutlichsten Spuren desselben zu finden sind (vgl. ḥḥḥ). Und in der That bieten uns unsere Inschriften ein Zeichen, das kaum anders denn als ḥ gedeutet werden kann, nämlich ḥ z. B. 4, 10. oder ḥ z. B. 17, 12. 18, 6. 31, 2. 6. Dieses Zeichen wurde bisher, insbesondere auch von Fresnel, als eine Nebenform für ḥ (ב) angesehen; indess erweist sich dies bei näherer Betrachtung schon aus dem einfachen Grunde als unwahrscheinlich, weil es nicht gerade einleuchtet, dass in einer und derselben Inschrift für denselben Buchstaben zwei verschiedene Charaktere angewendet sein sollten; dazu kommt noch ein sicherer Beweis: Fr. LVI, 1. 12. begegnen wir dem Namen einer Gottheit, die bisher mit Fresnel ḥḥḥ gelesen wurde; nun findet sich aber 31, 2. 6. ein damit offenbar identischer Name ḥḥḥ | ḥḥḥ . In beiden Inschriften aber ist allemal das Zeichen

1) S. diese Zeitschr. XVII, S. 792.

π gebraucht; welche ein seltsamer Zufall wäre es, dass wir das sonst bis jetzt überhaupt nur ein paar Mal nachweisbare Zeichen für π vier Mal gerade nur in diesem Worte hätten! Vielmehr geht mit Sicherheit daraus hervor, dass wir es hier mit einem ganz andern Laute zu thun haben; dies zeigt namentlich auch 17, 12, wo das fragliche Zeichen unmittelbar neben der gewöhnlichen Figur π (π) steht. Suchen wir nun den Werth desselben zu bestimmen, so bietet sich uns hier eben am nächsten, das fragliche Zeichen als ξ zu lesen, und wenn auch vorläufig die Deutung des Wortes und seines Zusammenhanges nicht mit Nothwendigkeit darauf führt, so weist derselbe wenigstens auf keinen andern Laut hin.

Sonst bietet uns die Schrift nichts Besonderes¹⁾, ausser etwa das Monogramm in no. 3 (s. über dasselbe diese Zeitschr. XIX, S. 170), und 34, 1, das erste Zeichen (s. das.); ähnliche Zusammenschreibungen von Buchstaben finden sich auf dem Cylinder in dieser Zeitschr. XII, S. 159 und XIX, S. 293 no. 35, c. — Interessant ist, dass auch die Anwendung des Schlusszeichens, in ornamentaler Weise ausgeführt, nicht unbekannt war, s. den Schluss von no. 10, 13 und 17; vgl. auch das Anfangszeichen no. 1.

Sehr regelmässig findet die Setzung des Trennungsstriches statt, und nur wenige Beispiele sind es, wo wir ihn vermissen, etwa am Ende einer Reihe, wo der Platz nicht mehr ausreichte, höchstens noch bei Ausdrücken, die ganz zusammen gewachsen scheinen, so einmal בללאום 34, 6, neben אום | בלל 4, 4, wo offenbar בלל wie י behandelt ist; wohl auch שסנרם und ארוראמר in der überhaupt etwas incorrecten no. 34, sonst nur noch auf der Gemme no. 35, f. Von dem in dieser Zeitschr. X, S. 50 besprochenen Falle, wo כ und ל wegen eines vorne angeschlossenen י von dem Worte, zu dem sie gehören, durch einen Trennungsstrich geschieden sind, haben wir einzelne Beispiele bei der Erklärung der Inschriften constatirt.

Was die Schreibung der Vocale betrifft, so bieten in dieser Beziehung unsere Inschriften nichts Neues, sondern bestätigen nur die früher (in dieser Zeitschr. X, S. 35) gemachten Bemerkungen. Wieder fehlt es nicht an Beispielen, wo der lange Vokal in der Mitte des Worte gar nicht ausgedrückt ist, z. B. טקס 6, 8 u. 5. (vgl. Cr. 1, 2 טכסה = טכאל); dann besonders bei Hifilformen von Verbb. לר, z. B. הרעב 10, 2. 27, 8 (vgl. Fr. LVI, 11)

1) Wie aus einer Bemerkung in dem Nachlasse O.'s hervorgeht, in welcher auf Dillmann's Gramm. d. äthiop. Sprache S. 12 Anm. 2 Bezug genommen wird, schiedet O. eine eingehende Untersuchung über die himjarische Schrift doch für nichtig gehalten zu haben. Wir wollten anfangs zur weiteren Ausführung unserer Bemerkung zu 6, 7, Anm. 1. (Bd. XIX, S. 183) und zu 35, 6 näher auf das himjarische Alphabet eingehen, haben uns aber überzeugt, dass diese Untersuchung die Grenzen des uns hier zugemessenen Raumes überschreiten würde, und versparen daher das Weitere für eine passendere Gelegenheit. (L.)

= $\text{قَطَاب} = \text{חָטָב}$ Fr. XI, s. diese Zeitschr. X, S. 72), $\text{חָטָב} = \text{חָטָב}$ 7, 6 (vgl. $\text{חָטָב} = \text{חָטָב}$ Fr. XI, s. diese Zeitschr. X, S. 72), $\text{חָטָב} = \text{חָטָב}$ 31, 2. 6. יקר Zaf. 1. vielleicht = יקר u. dgl. m.; während wir eben so viele Beispiele haben, dass der Diphthong, so wie der lange Vocal am Ende des Worts geschrieben wird. So besonders in den zahlreichen Formen der III pers. pl. perf. und den Saff. III m. sing. und plur. וּר und וּר . Ein paar Incorectheiten lassen sich deutlich erkennen und verbessern, z. B. statt וּר 16, 5 muss וּר gelesen werden, ebenso וּר 34, 6 (וּר); auch וּר (Wr. Z. 5) für וּר scheint blosse Incorectheit zu sein.

Endlich ist noch zu bemerken, dass der grössere Theil der neuentdeckten Inschriften, insbesondere die von 'Amrân, die wohl so ziemlich als gleichzeitig anzusehen sind, einen hohen Grad von Vollendung zeigen und von wenigen andern übertroffen werden, ja überhaupt wohl zu dem Schönsten gehören, was die Epigraphik aufzuweisen hat. Theilweise rührt dies auch von der Beschaffenheit des Materials — es sind lanter Bronzetafeln — her; übrigens ist z. B. auch die Altarinschrift von Abjan immer noch recht gefällig ausgeführt, während dies von einigen andern nicht zu rühmen ist.

2. Linguistik.

a. Laut-Verhältnisse. Die Lautverhältnisse des Himjarischen lassen sich überhaupt nur wenig erkennen, doch hat sich schon aus dem früher bekannten Material ergeben und wird auch durch unsere Inschriften bestätigt, dass dasselbe hinsichtlich der Lautverschiebungen mit dem Arabischen übereinstimmt. Der Fälle sind verhältnissmässig wenige, wo eine Abweichung im Himjarischen sich nachweisen lässt, so z. B. bei וּר (siehe die Erklärung dieses Wortes in no. 29, 2), das unverändert, ohne die übliche Lautverschiebung, in's Himjarische aufgenommen wurde. Ein ähnlicher Fall ist wohl auch bei dem Zeitwort וּר anzunehmen; hier würde die sonst auf das Himjarische im Allgemeinen gar nicht passende Bemerkung in Gesenius Wörterbuch¹⁾, dass im Arabischen und im Himjarischen و dem hebräischen ו entspreche, zutreffen.

Charakteristisch scheint dem Himjarischen eine sonst den semitischen Sprachen in diesem Maasse nicht gerade eignende Neigung zur Wiederholung desselben consonantischen Radicals zu sein, dies nicht bloss bei Verben וּר und deren Derivaten, bei denen überhaupt die nicht contrahirten, breiteren Formen bevorzugt werden, so z. B. וּר Imperf. Hül. 10, 7, von וּר , vgl. Crutt. 1, 3: וּר und den Eigennamen וּר (sonst Οὐδέδδης Corp. 1. G. III no. 4608), sondern das Himjarische scheut sich z. B. nicht drei Mal denselben Laut nach einander folgen (wie z. B. bei dem

1) S. weiter unten zu den Prono. pers. (L.)

2) Vgl. die 6. Auflage von Diatriach S. 338

verbis mediae י und י, z. B. הָרַב = قَتَاب 10, 9. 27, 8; ebenso Fr. LVI, 10 (statt יָרַב zu lesen¹⁾); הָרַב = قَتَاب 17, 6; und so ist auch הָרַב = قَطَاب Fr. XI, 10. 13. zu beurtheilen. Von einem Verb. med. רַב ist ein eigenthümliches Beispiel nicht contrahirter Form הָרַב 10, 7; von den der arab. X entsprechenden Reflexivformen fügen wir zu den früher aufgezählten Beispielen noch bei: שָׁחַל 10, 8. 23, 1. 4. 27, 6. 10. 35, 4 und שָׁחַל 36, 3; doch bietet sich uns hier noch eine eigenthümliche Erscheinung, von welcher schon (in dieser Zeitschr. XVII, 8. 796) die Rede war. Konnten wir früher (das. X, S. 38) die Bemerkung machen, dass die himjarische Sprache im Verhältniss des Hifil (Form IV) und seines entsprechenden Reflexivs (Form X) eine grössere Ebenmässigkeit der Entwicklung zeigt, indem das ursprüngliche s des Causativs, das hier noch rein erhalten, in dem hebräischen Hifil wenigstens nur um eine Stufe — d. h. zu h — abgeschwächt ist, aber sich noch nicht, wie in den meisten semitischen Sprachen, zu einem blossen anlautenden Spir. lenis verflüchtigt hat, so zeigt uns die Inschrift 29 in dem ganz unzweifelhaften Beispiele שָׁקִי (שָׁקִי), das dem stolischen הָקִי entspricht, dass das Himjarische, auch für das Causativ sich das s wenigstens mundartlich erhalten hat und also in seinen שָׁקִי, שָׁחַל Formen besitzt, die ganz den aramäischen (u. assyrischen) Šafel, Išafal (Éšafal) entsprechen²⁾. Auch die Reflexivformen für den einfachen Stamm, ganz wie in der arabischen Form VIII, lassen sich hin und wieder nachweisen, einer der schlagendsten Beweise für den ächt arabischen Charakter der himjarischen Sprache, z. B. שָׁחַל von שָׁחַל = أَسْعَلَ (12, 5), aber vermuthlich nicht in passiver, sondern in medialer Bedeutung: für sich erbitten. Vermuthlich werden auch die Formen יָחַר 4, 10. יָחַר 35, 4 (allen Anscheine nach von יָחַר) und das Nom. pr. יָחַר 4, 11 hierher gehören.

1) O. meint wohl, statt וְהָרַב sei וְהָרַב zu lesen. (L.)

2) Dass Form X, Reflexivform zu Form IV (also z. B. שָׁחַל zu שָׁחַל) ist, das zeigt neben Anderem nicht bloss das Verhältniss des aramäischen Šafel und Éšafal, sondern auch das Arabische und das Himjarische durch die Art, wie vom einfachen Stamme die achte Form als Reflexiv gebildet ist. Sollte es sich nun bei der entsprechenden äthiopischen Form anders verhalten? Dillmann (äthiop. Gramm. S. 128) lässt die der arabischen X. entsprechenden Formen als Causative der V. mit vorgesetztem ለ aus der Reflexivform gebildet sein, also als Causative der Reflexiven, nicht als Reflexive der Causativformen, ohne aber die arabische X. und die Éšafal-Form zu berücksichtigen. Man würde dann annehmen haben, dass das Äthiopische das ursprüngliche Wesen dieser Bildung vergessen und entsprechend verschiedene Formen des Reflexivs (und des einfachen Causativs), resp. Causativa Reflexiva durch vorgesetztes ለ gebildet habe.

Die Steigerungs- und die Einwirkungsform (= arab. II. und III.) mit ihren entsprechenden Reflexiven (V und VI) lassen sich nicht so sicher erkennen und insbesondere nicht so deutlich von einander unterscheiden, doch können sie wenigstens in einzelnen Beispielen nachgewiesen werden. So ist das so häufig im Perfect und Infinitiv vorkommende Verbum שָׁנַר, das ohne Zweifel ganz wie im Arabischen die Bedeutung „beglücken“ gehabt hat, vermuthlich II oder III Form (also سَعَدَ oder سَاعَد). Gewiss aber ist שָׁנַר 8, 8 (שָׁנַרְתָּ), wo es (an der Stelle des sonstigen וְקָרָא oder eines diesem synonymen Wortes) die Bedeutung „erhören“, d. h. einen Bittenden zulassen, haben muss, entweder = سَأَلَ oder سَأَلَ. Wir sind auch sonst im Laufe der Erklärung auf Wörter gestossen, die mit aller Wahrscheinlichkeit zu Form 41 zu rechnen sind. — Von dem vorhin erwähnten Stamm שָׁנַר haben wir einen ganz unzweifelhaften Beleg für die Form V oder VI an הִשְׁנִיחַ 18, 3, und zwar, allem Anscheine nach, wie שָׁנַרְתָּ (in ganz gleicher Verbindung) in der oben erwähnten medialen Bedeutung. Hierher gehört auch das schon früher so aufgefasste הִנְחִיחַ 14, 3. (vgl. Fr. LV, 5) und so gewiss auch הִנְחִיחַ Fr. LV, 2. LVI, 3, das man, wie auch aus dem Folgenden hervorgeht, nicht mehr als Imperfectum auffassen kann. Einige andere mit *n* beginnende Formen, wie הִנְחִיחַ 18, 9, 30. הִנְחִיחַ 7, 17. (הִנְחִיחַ: 10, 9. 27, 8. vgl. Fr. LVI, 11, scheinen Infinitive zu sein, wo es dann zweifelhaft bleibt, ob sie zu V, VI oder II gehören, unter die Form تَفَعَّلَ, تَفَاعَّلَ oder تَفَعَّلَ zu stellen sind. Von den Infinitiven wird übrigens noch bei der Betrachtung des Nomens die Rede sein.

Ueber die Bildung des Imperfectums gehen uns die Inschriften sehr bedeutsame Aufschlüsse. Zunächst bestätigen sie durch eine Reihe von Beispielen die von Ewald (Hofer's Zeitschr. I, 306 fg.) ausgesprochene, von mir einigermaßen bezweifelte Vermuthung, dass das Himjarische das Imperfectum mit schliessendem *n* bildete. Man sieht dies ganz deutlich ebensowohl aus solchen Fällen, wo das Imperfect. Singul. neben einem Perfect. Singul., wie andererseits aus den Fällen, wo das Imperfect. Plur. neben einem Perfect. Plur. steht, und dann doppeltes *n* hat, z. B. bei der häufig wiederkehrenden Formel הִנְחִיחַ | הִנְחִיחַ: oder שָׁנַרְתָּ | שָׁנַרְתָּ, wenn von einer Person gesprochen wird, und nachher יִשְׁתַּחֲוֶה 23, 1. 4, dagegen wenn von mehreren die Rede ist: יִשְׁתַּחֲוֶה | יִשְׁתַּחֲוֶה 16, 7. יִרְמִיךָ | יִרְמִיךָ 25, 5. 6; vgl. auch Fr. LV, 4. 5: אֲלַמְכָּה | יִרְמִיךָ | יִרְמִיךָ¹⁾. Wir zählen noch einige Beispiele des Imperfectums vom einfachen Stamme auf: יִשְׁכֵּן 10, 10. יִשְׁתַּחֲוֶה 10, 7. יִעֲבִיר 18, 5. יִשְׁעֵן 17, 11. Besonders

1) So ist für יִרְמִיךָ zu lesen.

bezeichnend ist, wie schon früher bemerkt worden (s. diese Zeitschrift X, S. 96), das Imperfect von Verbis primae γ , z. B. von $\gamma\alpha\alpha$: 12, 4, $\gamma\alpha\alpha$ (יָאָא): 16, 5, $\gamma\alpha\alpha$ (יָאָא): 18, 6, $\gamma\alpha\alpha$: 4, 15, wohl auch von $\gamma\alpha\alpha$: $\gamma\alpha\alpha$ pl. $\gamma\alpha\alpha$ Fr. XI, 6, wo offenbar ganz entsprechend den Bildungen der verwandten Sprachen (dem hebräischen $\gamma\alpha\alpha$, arabischen $\gamma\alpha\alpha$, aethiopischen $\gamma\alpha\alpha$;) das γ unterdrückt ist. — Vom Hifil bildet sich das Imperfect, wie schon früher bemerkt worden, ohne Unterdrückung des γ ; so haben wir z. B., neben dem schon früher bekannten $\gamma\alpha\alpha$ 4, 16, die für den himjarischen Sprachcharakter ganz bezeichnende vollere Form $\gamma\alpha\alpha$ 10, 7. — Von der Form X lautet das Imperfectum $\gamma\alpha\alpha$ 35, 4 (das Perf. $\gamma\alpha\alpha$, Crutt. fr. 1, Reflexiv von $\gamma\alpha\alpha$ und $\gamma\alpha\alpha$), wie das oben erwähnte $\gamma\alpha\alpha$, und von Form VIII: $\gamma\alpha\alpha$. —

Betrachten wir nun diese regelmässig auf $-n$ schliessende Imperfectform, so haben wir eine innerhalb des Semitismus ganz einzig dastehende Erscheinung, mit der sich nur das $\gamma\alpha\alpha$ (ana) oder kürzer $\gamma\alpha\alpha$ (an) des arabischen modus emphaticus (auch wohl die hebräische Enclitica $\gamma\alpha\alpha$, vgl. Ewald's Gramm. arab. I p. 126, Anm. 1 und p. 252 Anm. 3; s. auch dessen Lehrbuch der hebr. Sprache §. 103, h) zusammenstellen lässt. Ist dies richtig, so würde dies angehängte n , das somit das eigentliche charakteristische Zeichen des Imperfects wäre, wenn wir die sonstigen Eigenthümlichkeiten des Himjarischen in's Auge fassen, als eine altsemitische Bildung zu betrachten und ohne Zweifel dahin zu verstehen sein, dass es, ganz der ursprünglichen Bedeutung des Imperfects gemäss, zum Ausdruck des noch in Bewegung Seienden oder erst eintreten Sollenden (daher jenes $\gamma\alpha\alpha$ „nun, wohlan“) dienen soll. Zwar würde es nicht fern liegen, auch an das bei Imperfecten mit Suffixen im Hebräischen sehr häufig eingeschobene n zu erinnern — man denke namentlich an die poetischen nicht contrahirten Formen wie $\gamma\alpha\alpha$ u. dgl. — während das Perfectum mit Suffixen dieses n nicht kennt, abgerechnet ein paar Ausnahmefälle, bei denen diese Bildung incorrect von der des Imperfects übertragen sein mag; indessen lässt sich doch mit Sicherheit beides nicht zusammenstellen, da denn doch die Anwendung jenes Zwischenlantes vor den Suffixen bei den Partikeln im Wege zu stehen scheint. Uebrigens ist es bemerkenswerth, dass sich schon im Himjarischen eine Neigung zeigt jene eigenthümliche Imperfectendung abzuwerfen, und zwar in einem doppelten Falle. Bei der Absichtspartikel $\gamma\alpha\alpha$ = arab. $\gamma\alpha\alpha$, von der

noch weiter unten die Rede sein wird, findet sich zwar auch das Imperfect meistens in der bezeichneten Form, z. B. $\gamma\alpha\alpha$ 27, 9.

noch weiter unten die Rede sein wird, findet sich zwar auch das Imperfect meistens in der bezeichneten Form, z. B. $\gamma\alpha\alpha$ 27, 9.

noch weiter unten die Rede sein wird, findet sich zwar auch das Imperfect meistens in der bezeichneten Form, z. B. $\gamma\alpha\alpha$ 27, 9.

36, 8. לִישְׁתִּימָן 35, 4, dagegen findet es sich 4, 10. 11 zweimal nach einander ohne ך, nämlich יִשְׁתִּימָן | יל und יִבְחֹר | יל (etwa = וְלִבְדָּחָא), voran ging aber, wie es scheint, Z. 8 eine

Form mit schliessendem ך, und Z. 16 יִשְׁתִּימָן | סל (s. das.) Wenn nun diese Formen, wie man nach der Aehnlichkeit mit entsprechenden arabischen folgern darf, Plurale sind, so müssten, freilich seltsam genug, zwei schliessende Nun weggefallen sein. Leider ist die Inschrift eben an jener Stelle zu beschädigt, als dass sich auch nur mit einiger Sicherheit der Zusammenhang erkennen liesse. Nach den folgenden Worten, soweit das Verständniss ermittelt werden konnte, würde man eher einen Singular erwarten.

Immerhin Hessen sich sichere Spuren einer besondern Subjunctivform (Modus nasbat.) bei den Eigennamen erkennen. Man wird freilich diese Erscheinung, auf die ich früher meine Zweifel in Betreff der Richtigkeit der himjarischen Imperfectform auf schliessendes u gründete, als Beweis dafür benutzen, dass die im Himjarischen mit u beginnenden Eigennamen wie die entsprechenden Nomm. appellat. überhaupt nichts mit dem Imperfect zu schaffen haben. Davon wird weiter unten noch die Rede sein. Hier möge deshalb nur auf Nomm. propria verwiesen sein, bei denen der Verbalcharakter kaum angefochten werden kann, wie יִשְׁתִּימָן 5, 4 (aber יִשְׁתִּימָן 12, 8. 11, vgl. in dieser Zeitschr. X, 39 ein יִשְׁתִּימָן von יִשְׁתִּימָן) oder יִשְׁתִּימָן 35, 2, oder, wenn diese Eigennamen nicht entschieden als Imperfecta gelten sollten, eine Form wie יִקְהִי 10, 13, verglichen mit dem einfachen Imperfect יִקְהִי 4, 15 von יִקְהִי, bei dem die Entstehung des Namens keinem Zweifel unterliegen kann.

Wir fügen hier noch eine Uebersicht über die Perfecta und Imperfecta bei, soweit sie in den verschiedenen Formen sich nachweisen lassen:

	Perfect.	Imperfect.
Einfacher Stamm:	קני	יִקְנִי
II	סאל	יִסְאִי
IV (Causat.)	הוסי	יִהוֹסִי
X (Reflexiv des Causat.)	סחמלא	יִסְחַמְלָא
VIII (Reflexiv des einfachen Stammes)	סחטר	יִסְחַטֵּר
V (oder VI)	חסאל	יִחְסַלֵּן

Die Flexionsbildung lässt sich nur sehr unvollständig erkennen. Da die neugefundenen Inschriften, wie es scheint, ausnahmslos auf ein dargebrachtes Weihgeschenk sich beziehen und dabei der Name des Weihenden oder der Weihenden immer als

1) vgl. יִשְׁתִּימָן Fr. XLVII und יִכְרַבְמָן das. LVI, 2. 13.

Subject vorangestellt ist, so begreift es sich leicht, dass wir nur die Form der dritten Person zu unterscheiden vermögen; doch finden wir auch so wenigstens Einiges, was bis jetzt noch nicht sicher nachgewiesen ist.

Im Perfectum lautet die dritte Person fem. Singul. wie sonst im Semitischen, z. B. נָעֲמָה 5, 4 u. 6. שָׁפָה 16, 4, und vom Causativ, und zwar bei einem Verb. tertiae קִנְיָהּ (aethiopisch ለስተፖት): 15, 3. 22, 3. Für die dritte, schon früher constatirte Person Plur. finden sich wieder zahlreiche Beispiele: חֲמֹרֵי 16, 6. (חֲמֹרֵי Grut. fr. 2, 4.); von einem Verb. tert. קִנְיָהּ 25, 3 (vgl. אֲשֵׁי in dieser Zeitschr. X, 39), also wie im Aethiopischen ከረዩ:; ebenso Hifil קִנְיָהּ, z. B. 4, 2 u. 6. Von andern Verbis: חֲמֹרֵי 6, 6. חֲמֹרֵי 27, 4; von der X. Form: שָׁפָה 16, 7. Die zwei Wörter שָׁפָה und בִּעְלָהּ 34, 2. 4. scheinen zwar äusserlich betrachtet am nächsten auf ein Perf. Singul. hinzuweisen, allein der Zusammenhang der Inschrift, soweit er erkennbar ist, lässt dies kaum zu und veranlasst uns eher Substantivformen darin zu erkennen. — Im Imperfect haben wir zunächst das schon oben angeführte sichere Beispiel der 3. Pers. Plur. חֲמֹרֵי, immer neben נָעֲמָה, z. B. 5, 4. 7, 9 u. 6.

Zu einer sehr vollen und breiten Form gestaltet sich die 3. Person im Plur., indem zu dem bereits mit n schliessenden Singul. des Imperfects noch ein weiteres n, d. h. ohne Zweifel die Endsilbe an, wie im Aramäischen und Arabischen, als einfache Modus-Endung, und im Hebräischen als alterthümliche Form¹⁾, hinzutritt. So finden wir, entsprechend den beiden früher angeführten Formen (s. diese Zeitschr. X, 40) aus Fr. XI: יִשְׁמְיִן und יִשְׁמְיִן und dem ebenfalls hierher gehörigen יִרְיִן Fr. XI, 6, ein יִקְיִן 25, 6 (unmittelbar neben קִנְיָהּ) und von der X. Form יִשְׁמְיִן (unmittelbar neben שָׁפָה) 27, 8 und יִשְׁמְיִן 35, 4. Man wird diese Formen wohl am wahrscheinlichsten so zu verstehen haben, dass die Personalendung an erst an das charakteristische n des Imperfects sich anschloss und nicht umgekehrt, also etwa: يَسْتَوْقِيْنُون (jastanjanin). Auch sonst bemerken wir in der Sprache der Sabäer die Vorliebe für breite gedehnte Formen, besonders in der Eigenthümlichkeit, dass man der Wiederholung desselben Consonanten nicht widerstrebt.

Indem wir nun zur Besprechung des Nomen übergehen, so sind es zunächst die nomina verbi (أَمَاءُ الْفَعْلِ), die Infinitive, welche unsere Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Da diese, wie sich bereits aus der Betrachtung der Inschriften ergeben hat, eine

1) Vgl. z. B. יִשְׁמְיִן Jer. 2, 24. יִשְׁמְיִן Jes. 60, 7, s. Ewald's Lehrb. d. hebr. Sprache §. 250, b.

Andere innerhalb des Stammes, ohne äussere Zusatz, vollzogene Bildungen lassen sich denn doch auch theilweise erkennen, z. B. solche mit vorne eingedrungener *h* (also eine Form *هَيْعَل*) in *הַיַּעַל* 9, 1 (= *هَيْعَل*) s. das., vielleicht auch in *הַיַּעַל* 32, 1.

Ganz besonders wichtig aber ist, dass wir fast mit Sicherheit das arabische Diminutivum im Himjarischen nachweisen können. Eine Spur davon hatte man schon früher in einzelnen Namen, wie *هَيْعَل*¹⁾ und andern gefunden; ferner spricht dafür *Χόλαιβος* bei dem Verfasser des *Periplus maris Erythraei* (*. Hudson, S. 139), einem Hauptforscher im südlichen Arabien: *Υπέρκειται πόλις Σαή, (id. Σαή²⁾), τῆς περὶ αὐτὴν Μαρωσίτιδος λεγομένης χώρας: ἔστι δὲ τυραννὸς καὶ κατοικῶν αὐτὴν Χόλαιβος*. Da dieses *Χόλαιβος* mit Sicherheit dem arab. Diminutiv *هَيْعَل* entspricht³⁾, und anderseits der Verfasser des *Periplus* durch das wenige Zeilen nachher folgende *Χαοίβαλλ* sich als einen zuverlässigen Bericht-erstatte documentirt, so liegt im Grunde hierin schon ein deutlicher Beweis, dass auch das Südarabische Diminutivformen kannte. Für das Himjarische im engeren Sinne wird dieser Beweis durch unsere Inschriften vervollständigt, indem Namen wie *קריס* (ס) 13, 1. 5. (*קריס* 11, 1, wahrscheinlich auch *קריס* 24, 1, — wenn wir die Regel beachten, dass die Himjarische Schrift sparsam genug ist, selbst lange Vocale, wenn sie nicht wurzelfest sind, nicht zu schreiben, — nicht anders gelesen werden können als: *أسيد, قرين*, *عَدِيم* (vgl. zu diesem Worte die Erklärung). Diese Diminutivbildung, die sich auch bei den hauranischen Arabern findet⁴⁾, ist einer der schlagendsten Beweise für den echt arabischen Charakter der Sprache der Sabäer⁵⁾.

1) S. Ritter a. a. O. XIII, 196.

2) S. Müller, Geogr. gr. min. 1, 274. (L.)

3) Dies ist die gewöhnliche Transcription für das arabische Diminutivum im Griechischen, so *Ὀδαινοδος* (Corp. I. Gr. III, no. 4491. 4507. 4608)

= *أَفِينَة*, *Ὀφαιδος* (das. no. 4630) = *عَمِيد*, *Ὀρανός* (s. Bied u. a. O. S. 447) = *حَرِين*, *Ζόβαιδος* (C. I. G. no. 4573 u. 4560) = *زَبِيد*.

Wie man aber bei so schlagenden Beispielen in dem *Βόγειος Χαίβαν* (C. I. G. no. 4668) die echt arab. Diminutivbildung verkennen kann (wie Meier in dieser Zeitschr. XVII, 620), bleibt unbegreiflich. Wenn daneben auch *Βόγειος* vorkommt, so ist dies eben so gut möglich wie *Ζόβαιδος* oder *Ὀδαινοδος*.

4) Vgl. Blau in dieser Zeitschr. XV, 450.

5) Ueber eine Spur von Diminutivbildung im Hebräischen s. Olschhausen hebr. Gramm. S. 342 u. im Aramäischen s. Nöldke, Orient u. Occident II, S. 176, vgl. auch unsere Bemerkung in dieser Zeitschr. XIV, S. 385. Anm. 3. (L.)

Von den durch äussern Anwuchs entstandenen Formen lassen sich in der schon früher (in dieser Zeitschr. X, 40 fg.) besprochenen Weise viele Substantive nachweisen. Mit der Endung *ân* (in, *ân*) finden sich zahlreiche Eigennamen, theils persönliche, z. B. *רצבן* 30, A—B. *והרן* 18, 2. *לִהֲרֵן* 21, 1 und dgl. m., theils geographische, wie

רִחֵן (= *رَحِيْن*) 1, 2. 20, 1. 6. *נחשן* 6, 2. 10. *צִנְקֵן* 10, 8. *רוֹחֵן* 22, 2. — Noch häufiger sind die durch Vorsetzung gebildeten Formen, und unter diesen treten insbesondere die mit praefigirtem *ס* stark hervor, z. B. *סחרם* 4, 15. 18. *סחרני* 6, 6. *סצוק* 35, 4. *ססם* 6, 8 und dgl. m.; mit Feminineendung: *סשיטה* 9, 7. *סכנה* Crutt. 1, 3. *סידנה* 36, 8.

Hieran knüpfen wir die Besprechung des Particips und Adjectivs, so weit die Bildung innerhalb des Worts vorgeht, wobei zum Voraus das für die Form *בְּחֻב* (*ܒܚܘܒ*) angeführte Beispiel beseitigt werden muss, da nach den neuerdings gefundenen Inschriften diese Deutung unzulässig ist. Dagegen dürfte *כֶּבֶר* 13, 13 etwa = *كَبِير*, vielleicht auch *وَدَّ* 9, 6 = *وَدِي*, ebenso *סִיט(ס)* 27, 1 = *سَبِيع*, als Belege für die Form *فَعِيل* gelten.

Das einfache Nomen agentis (= *فَاعِل*) lässt sich nur schwer erkennen. Sicher dürfen als solche Participialformen angesehen werden *סא* = *سَالِي* (hebr. *סָלַי*) der Hasser, Feind 18, 10. 20, 7. 31, 5, und an letzter Stelle *צָר* = *ضَار* (hebr. *צָר*) der Dränger, Feind; sonst giebt uns nur die Vergleichung der himjarischen und sonstiger arabischer Eigennamen einige Anhaltspunkte. Was nun aber die mit *ס* gebildeten Participialformen betrifft, so zeigen solche zunächst deutlich die beiden Eigennamen *ססצוק* 23, 1. 4 (= *مَسْعُود*) und *סידוד* 20, 4. 7 (etwa = *مُؤَدَّد*). Hieran schliesst sich die Form *סענין* 27, 2, wie es scheint auch ein Nom. pr., oder wenigstens Beiname eines Mannes, ohne Zweifel nach Analogie des als Zuname des sabäischen Königs von den Arabern angeführten *موتيمان* zu beurtheilen¹⁾. Aber überhaupt haben wir noch eine Reihe von Bildungen, bei denen der Stamm nicht bloss durch vorgesetztes *ס*, sondern auch noch durch hinten hinzutretendes *נ* erweitert ist, z. B. *סעלצן* 7, 4. *סשחנן* 10, 8. *סוננן* in den meisten Inschriften von 'Amrân. *סשילסן* 30, C—D. *סויסן* 10, 6. Freilich lässt sich nicht so bestimmt angeben, ob nicht theilweise das schliessende *נ* hier, wie in andern Fällen, auf den Plural hinweist, z. B. *סבאן* 27, 3, s. das.

1) S. diese Zeitschr. X, 41.

2) S. d. Erklärung zu 27, 2.

In Formen mit vorgesetztem *a* erkennen wir, wie schon früher nachgewiesen, die nicht arabische Elativ-Bildung¹⁾, das Intensiv-adjektiv, z. B. *אֲשַׁדְּ* = *أَشَدَّ* 17, 1. *אֲרַפֵּט* 9, 2. 11, 3. *אֲחַרֶּף* 8, 1. 12. *אֲשִׁיבֵּ* 20, 9. Dagegen ist *אֲנִטֵּר* (ס) 6, 1. 7, 1. 16, 9 sicher das arabische *أَتَمَّارٌ* (s. zu 6, 1), eine alterthümliche, vermuthlich an den Elativ sich ausschliessende, etwas festere Bildung, ebenso auch *אֲרַהֵק* (ס) 4, 6. 11 (= *أَرَقَى*), s. zu d. St. Hierher gehört wohl auch das seltsame Compositum *אֲכַבְרוּאֲקִינִס* 35, 2. 3, dessen erster Theil wenigstens auf ein *أَكْبَرُ* hinweist.

Endlich ist auch die Nominalbildung mit vorgesetztem *a* anzuführen, die, wie die Vergleichung mit dem Hebräischen und Phönizischen ergibt²⁾, zu den ältesten Bestandtheilen des Semitismus gehört. Auch für sie liefern die Eigennamen ein sehr bedeutendes Material, z. B. *יִשָּׁף* 16, 1 (s. das.) *יִרְבֵּב* 35, 1. *יִחְזַב* und *יִהַל* das. 6. *יִחַה* 32, 3. *יִאֲהֵם* 12, 1. Das vom Causativ gebildete *יִהַפֵּרֵי* 5, 4 ist wohl gleich dem *יִפְרֵי* 8, 8. 11, ebenso wahrscheinlich *יִהַנֵּן* und *יִהַנֵּן* 33, 1. Es ist hier nicht der Ort die Frage über den Ursprung dieser eigenthümlichen Bildung nach allen Seiten hin zu erörtern, ob sie mit Recht als eine an das Imperfect sich anschliessende betrachtet wird, oder ob dies nur eine scheinbare Aehnlichkeit ist und in derselben eine ganz selbständige Bildung vorliegt. Nach Ewald a. a. O. §. 162, a wäre sie auf ein zu *a* erweichtes Pronomen, nach Meier (in dieser Zeitschr. XVII, 642. Anm. 1) auf das amharische Relativum *P*: zurückzuführen. Mir scheint es denn doch keinesweges so ganz sicher zu sein, dass diese Bildung sich nicht ursprünglich an das Imperfect anschliessen sollte. Zunächst ist durch zusammengesetzte Eigennamen die Möglichkeit erwiesen, dass ein ganzer Satz als ein Nomen verwandt werden konnte³⁾, warum also nicht auch der aller kürzeste, nur aus einem Worte bestehende Verbalsatz, zumal wenn man an die Leichtigkeit denkt, mit der die ausdrückliche Bezeichnung eines Relativs weggelassen werden kann. Da doch hauptsächlich bei *nomm. propr.* diese Bildung vorherrschend ist, warum sollte man nicht ebensogut *יִרְבֵּב* (der) streitet, *יִקָּבֵב* (der) listig ist sagen können, wie *יִהַיָּבֵב* (den) Gott giebt? Sodann wäre es seltsam, wenn die Sprache zu verschiedenem Zwecke zufällig ganz dieselben Formen wie z. B. *יִקָּבֵב*, *יִפְרֵי* u. s. f. gebildet hätte. Insbesondere möchten wir hier im Himjarischen noch auf den Fall aufmerksam machen,

1) Uebrigens ursprünglich wohl auch dem Hebräischen nicht fremd, s. Ewald, Lehrbuch §. 162, b.

2) S. Ewald a. a. O. §. 162, a. Anm. 2.

3) Vgl. Ewald a. a. O. S. 586.

dass wir neben יִנֶּק (= יִנְיֹק), das, wie früher (in dieser Zeitschr. X, S. 51) nachgewiesen wurde, ein Epitheton des sabäischen Königs ist, יִנֶּק „die erhabene“ als Epitheton einer weiblichen Gottheit 31, 2. 5. (s. das.) finden. Gewiss erklärt auch der vorbale Ursprung jener Formen am leichtesten die Erscheinung, dass sie keine Nuntation (Mimatio) annehmen.

Gehen wir nun zur Betrachtung der Pluralbildung über, so sind es zunächst die Collectiva oder innern Plurale, die wir als vorherrschenden Ausdruck der Mehrheit in reicher Anzahl vorfinden. In überraschender Menge begegnen uns Beispiele der Form אֲחֵל (hauptsächlich wohl אֲחֵלִים), so dass man dieselbe ohne Weiteres als die dem Himjarischen vorzugsweise eignende bezeichnen kann¹⁾, worin sich eine frappante Aehnlichkeit mit dem Aethiopischen zu erkennen giebt. Ausser einigen schon früher (a. a. O.) angeführten Beispielen, die hier wiederkehren, nennen wir אֲחֵלִים von אֲחֵל 31, 3. אֲחֵלִים 3, 6 u. 5. אֲחֵלִים 13, 8. אֲחֵלִים 8, 6. אֲחֵלִים ebend. אֲחֵלִים 10, 10. אֲחֵלִים 35, 2. אֲחֵלִים 17, 7. אֲחֵלִים 13, 10. אֲחֵלִים 25, 5. (vgl. קִנִּי 10, 8.) אֲחֵלִים 5, 3 u. 5. (im Singular אֲחֵל = אֲחֵלִים). אֲחֵלִים 8, 7. אֲחֵלִים 16, 7 u. 5. אֲחֵלִים 20, 5. אֲחֵלִים 17, 5.

Belege für den äussern Plural, so weit es sich um den status absolutus handelt, sind nicht so leicht mit Sicherheit aufzustellen; wir haben wohl manche auf n schliessende Wörter, aber in mehreren Fällen ist es nach dem Zusammenhange sehr unwahrscheinlich, dass wir es mit der Pluralform zu thun haben, obwohl anderseits auch die früher von uns angenommene Möglichkeit, dass das n auf ein Pron. I pers. sing. hinweisen könnte, bei der ganzen Art der Ausdrucksweise in den mitgetheilten Inschriften gelehnet werden muss. Während es uns im Folgenden möglich sein wird, auf Grund unserer Inschriften eine Eigenthümlichkeit des Himjarischen, die sich bisher der Deutung entzogen hat, aufzuheilen, stossen wir dagegen hier auf eine neue räthselhafte Erscheinung, welche auch schon bei der Erklärung der Inschriften constatirt worden, z. B. בִּיתָן 31, 3. בִּיתָן 20, 1. 33, 3. auch בִּיתָן 1, 8, die unmöglich Plurale sein können, insbesondere auf eine Reihe von Femininformen mit angehängtem ן , z. B. קִנִּיתָן 30. בִּרִיתָן 13, 12. חִיתָן 13, 8. חִיתָן 33, 3. אֲרִבִּיתָן 31, 2; dagegen scheinen Formen wie לִנְכָן 4, 9 u. 5. רִבִּנָן 20, 6. לִנְכָן 27, 4. אֲרִבִּנָן 10, 4 eher Plurale zu sein. Auch für den eigenthümlichen Plural der Numeralia zur Bezeichnung der Zehner, der mit blossem ן gebildet wurde, können wir das früher angeführte Beispiel אֲרִבִּנָן 13, 10 = vierzig,

1) Der früher (in dieser Zeitschr. X, 42) nachgewiesene innere Plural (אֲחֵלִים neben אֲחֵלִים) scheint auch 29, 7 wiederzukehren.

wieder anführen, das vollends dadurch gesichert ist, dass wir daneben die Form אִיבְנֵת = vier 37, 1 nachweisen können, aber merkwürdigerweise finden wir neben כְּשִׁי auch כְּשִׁי 31, 2 (s. das.). Mit ziemlicher Sicherheit lässt sich der Feminin-Plural nachweisen; wenn wir nämlich neben der wiederkehrenden Formel $\text{אִדְנִים | וְנָקְטִים}$ z. B. 6, 8, 11 einmal lesen: $\text{אִדְנִים | וְנָקְטִים}$ 31, 4, so ist klar, dass נָקְטִים so gut wie אִדְנִים ein Plural sein muss; da nun eine innere Pluralform נָקְטִים vom arabischen Standpunkte aus nicht wahrscheinlich ist, so wird man auf eine Femininendung ִי schliessen dürfen. Dahin gehört auch vielleicht סְהִרְנִי 8, 6, das statt des sonstigen סְהִרְנִי neben mehreren Pluralen steht.

Bei dem Status constructus des Plurals herrscht entschieden die Endung ִי , also die hebräische und aramäische Form vor, z. B. von dem obengenannten status absolutus מִלְכִּי findet sich מִלְכִּי 35, 5. כְּלִי allein und mit Suffixen 26, 5, 10, 6 (neben אֲכַלְכִּי , אֲכַלְכִּי 17, 8, 31, 3, 36, 5); ferner סְרִיאִי(הִי) 35, 5, neben אֲמִיאִי(הִי) das. 3 u. 6. und dem Singular סְרִיאִי(הִי) 8, 7; אֱלֹהִי 29, 6 ganz entschieden stat. estr. Plur. von אֱלֹהִי Gott (vgl. אֱלֹהֵינוּ 32, 4) = hebr. אֱלֹהֵי , wozu wohl als stat. absol. אֱלֹהִי H. G. 1, 5 gehört, wenn anders so zu lesen ist. Ferner zeigt einen stat. estr. plur. das מַחְסִירִי Wr. Z. 4 und sehr häufig אֱוִי (immer mit Suffixen אֱוִיוֹ oder אֱוִיהֶוּ , z. B. 1, 1. 9, 1 u. 6, im Singular אֱוִי mit Suffix אֱוִיוֹ 19, 1 und Fr. LV, 7). Am häufigsten haben wir den stat. estr. des Wortes בְּנִי , und zwar, wie dies schon früher die Fresnel'schen Inschriften zeigten, in der doppelten Form בְּנִי und בְּנִי . Dies ist zunächst schon darum wichtig, weil wir daraus sehen, dass bereits das Himjarische die zweifache Vocaleussprache, durch welche das Arabische den Nominativ von den casus obliqui im Plural unterschied, gekannt hat; nur fragt es sich, ob dasselbe auch wirklich die beiden Formen gerade zur Bezeichnung der verschiedenen Casus angewandt hat. Aus einer genauen Betrachtung der einzelnen Beispiele ergibt sich Folgendes, was somit für das betreffende Stadium der arabischen Sprachentwicklung als Regel gelten kann:

1) Wo es sich um einen casus obliquus handelt, steht regelmäßig die Form mit ִי oder ֵי , nie die mit ִי schliessende, also immer לְבְנִי , oder allein als Genitiv (möglicherweise Accusativ) בְּנִי 10, 11, 20, 5, 9, 22, 1 (ebenso als Genitiv מִלְכִּי 35, 5).

2) In Verbindung mit Suffixen wird immer die mit ִי schliessende Form gebraucht, sowohl im casus rectus als im casus obliquus, so z. B. häufig neben dem Hauptsubject der Inschriften: וּבְנִי(הִי) oder וּבְנִי(הִי) .

3) Die Endung ִי erscheint somit nur im Nominativ ohne Suffix (z. B. 1, 1: בְּנִי neben וּבְנִי(הִי)); dass in diesem Falle auch בְּנִי stände, dafür wird sich kein ganz sicheres Beispiel nachweisen

lassen. Allerdings möchte man annehmen, dass 35, 1 (s. zur Stelle) ein בִּי Nominativ wäre, doch lässt sich dies bei dem fragmentarischen Charakter der Inschrift nicht beweisen¹⁾; jedenfalls ist es bemerkenswerth, dass dieselbe Z. 4 בִּי und dagegen Z. 5 wieder בִּי hat. Dieses entschiedene Vorherrschen der auf i (ai, ē) schliessenden Form lässt im Zusammenhange mit der Betrachtung desselben stat. constr. plur. im Hebräischen und Aramäischen darauf schliessen, dass die Form auf i die ältere war und erst später zur Unterscheidung der Casus das ā zu Hülfe genommen wurde; ähnlich wie im arabischen Dual die ursprüngliche semitische Form zum casus obliquus und im Nominativ zum Unterschiede eine neue Form angewendet wurde²⁾.

Diese Endung auf י für den stat. constr. plur. zeigt sich aber als eine im Himjarischen so fest eingewurzelte Bildung, dass sie markwürdigerweise, wenigstens in gewissen Mundarten, auch beim stat. estr. plur. der Feminina in Anwendung kam, daher der Femininendung t angehängt werden konnte; so zweimal 29, 5. 6 אֱלֹהֵי, wo im zweiten Falle aus dem daneben stehenden אֱלֹהֵי und dem ganzen Zusammenhange ganz sicher hervorgeht, dass es ein stat. constr. ist, in der Bedeutung „die Göttinnen von . . .“ (s. zu dieser Stelle in dieser Zeitschr. XIX, S. 251.) Noch verdient in Hinsicht auf die Pluralbezeichnung eine ganz seltsame Erscheinung unsere Aufmerksamkeit. Es sind dies einzelne Beispiele, wo an einen am vorgesetzten α erkennbaren innern Plural (Collectiv) noch eine äussere Pluralbildung sich anhängt, so אֲשִׁירָא 4, 14, 19. vgl. אֲשִׁירָא Fr. LVI, 8. 9, von welchem Worte wir einerseits אֲשִׁירָא H. G. 1, 7, anderseits אֲשִׁירָא 4, 9 finden; ferner אֲשִׁירָא 35, 3 und אֲשִׁירָא das., und insbesondere ganz direct um vom Masculinum eines Collectivums das entsprechende Femininum zu unterscheiden, und zwar neben einander, אֲהִירָא und אֲהִירָא 13, 8 (s. zu dieser Stelle); endlich noch eine ganz merkwürdige, durch das schon oben berührte tū erweiterte Form אֲשִׁירָא 20, 3 (s. das.), neben einem einfachen אֲשִׁירָא 25, 5.

Haben wir nun bei der äussern Pluralbildung bereits die Form des status constructus besprochen, so fragt es sich, ob im Himjarischen sich keine Spuren finden von einem Bestreben, auch beim Singular (und innern Plural) den status absolutus vom status constructus zu unterscheiden? Diese Frage kann jetzt aus dem uns vorliegenden Material entschieden bejaht werden, und zwar ist das Himjarische der Hauptsache nach in derselben Weise verfahren, wie das Ara-

1) Eigenthümlich aber ist 18, 1—3: | חֲבֵאל | וְבִיחָא | לְחִירָא | וְאֲהִירָא | וְבִיחָא | בְּנִי | וְהִירָא | בְּנִי | מִרְחָא, wo das letzte בְּנִי denn doch dem vorhergehenden בְּנִי parallel zu stehen scheint, und kaum anders denn als Nominativ gefasst werden kann.

2) Vgl. Ewald, Gramm. arab. I, §. 334. Anm. 1.

bische. Es führt uns dies zur Besprechung der Eigentümlichkeit des dem Nomen sich anhängenden enclitischen *m* (Mimation).

Habe ich früher (in dieser Zeitschr. X, S. 42) die Andeutung ausgesprochen, dass das *m* ein Zeichen des Genitivs sein könnte, so muss ich dies jetzt, da es offenbar sich zeigt, dass dasselbe für alle Casus gebraucht wird, entschieden für unrichtig halten. Aus einer genaueren Betrachtung der überaus zahlreichen (mehr als hundert) Beispiele in unsern Inschriften geht mit vollständiger Sicherheit hervor — und es darf dies gewiss als eins der für die semitische Sprachgeschichte wichtigsten aus unsern Inschriften sich ergebenden Resultate betrachtet werden —, dass dieses schliessende *m* fast durchaus dem arabischen *Tanwin* entspricht und sich somit als der stärkere consonantische Laut darstellt, aus dem erst der im Arabischen an die Vocal-Endung des Nomen sich anhängende, nicht einmal mehr in der Schrift consonantisch ausgedrückte Nasallaut abgeschwächt ist.

1. Die Fälle nämlich, in welchen dieses schliessende *m* vorkommt, für das wir der Kürze halber die in der assyrischen Grammatik¹⁾ nach Analogie des Arabischen gut gewählte Bezeichnung Mimation entlehnen, entsprechen, so weit sich erkennen lässt, so ziemlich genau denen, wo die Araber das *Tanwin* gesprochen haben. Es scheint soviel wie gewiss zu sein, dass es dieselben (d. h. die weitaus meisten) Nominalformen sind, bei welchen im Himjarischen die Mimation, wie im Arabischen die Nunation, überhaupt zur Anwendung kommen kann. Zunächst sind es die Nominalbildungen einfachster Art, oder wenigstens ohne äussern Zusatz, welche das *m* annehmen, z. B. $\text{שָׁמֶשׁ} = \text{שָׁמֶשׁ}$ (resp. שֶׁמֶשׁ), $\text{אֲדָנִים} = \text{אֲדָנִים}$ (oder auch Genit. und Accusat.), $\text{חֹרִים} = \text{חֹרִים}$, $\text{וְחֹרִים} = \text{וְחֹרִים}$; Infinitive wie $\text{וְחִי} = \text{וְחִי}$ und $\text{וְחִי} = \text{וְחִי}$; Ebenso Feminina: $\text{נַעֲמָה} = \text{נַעֲמָה}$, etwa $\text{נַעֲמָה} = \text{נַעֲמָה}$; und Deminutiva: $\text{קְרִיִּים} = \text{קְרִיִּים}$, $\text{אֲשִׁירִים} = \text{אֲשִׁירִים}$. Andere durch Consonanten-Schärfung oder Vocaldehnung entstandene Formen sind: $\text{רַבָּנִים} = \text{רַבָּנִים}$, $\text{שָׁרִים} = \text{שָׁרִים}$, $\text{בָּכָרִים} = \text{בָּכָרִים}$; von Stämmen mit äusserem Zusatz: $\text{מִשְׁעוּדִים} = \text{מִשְׁעוּדִים}$, $\text{מִרְדָּם} = \text{מִרְדָּם}$, $\text{מִוּדָם} = \text{מִוּדָם}$, $\text{מִקָּמָם} = \text{מִקָּמָם}$.

1) Vgl. Oppert, *Éléments de la grammaire Assyrienne*. (Separatabdruck aus dem *Journal Asiatique* 1860, I.) §. 30 ff.

Haben wir hier die Anwendung des **ם** bei gewissen himjarischen eigenthümlichen Sprachformen verfolgt, so finden wir wieder vollkommene Uebereinstimmung mit dem Arabischen bei Collectiven. Es zeigen uns zahlreiche Beispiele, dass die himjarischen inneren Plurale der Bildung **אִתְּלִי** die fragliche Endung annehmen, so gut wie die entsprechenden arabischen **أَتْلَعُ** und **أَتْلَعُ**. So lautet vom Singular **וְלִים** 35, 4 der Plural **וְלִים**, z. B. 10, 10. 17, 5, und von **אִתְּלִי** 6, 8 = **אִתְּלִי** 31, 4. Aehnliche Fälle sind **אִתְּלִי** 11, 7. 17, 7. **אִתְּלִי** 17, 7. **אִתְּלִי** 13, 10.

Dagegen fällt die Mimation ganz wie das arabische Tanwin — und dies ist ein ganz unzweifelhaftes Zeugniß für die Bedeutung dieser sprachlichen Erscheinung — immer hinweg, wenn ein Wort im status constructus steht; so sagt man z. B. im stat. absol. **עָבַד שְׁמִישׁ** (**עָבַד**), dagegen **עָבַד שְׁמִישׁ** = **עָבַד שְׁמִישׁ**; ferner

וְלִים, dagegen **וְלִים**; **וְלִים**, dagegen stat. estr. **וְלִים**; **וְלִים** im stat. absol., dagegen **וְלִים** | **וְלִים** „für Erhaltung des Hauses“; **וְלִים**, aber im stat. estr. **וְלִים** | **וְלִים** „Begnadigung ihrer Männer“ 10, 10, (vgl. 12, 9); **וְלִים**, aber **וְלִים** 1, 9 u. 8.; **וְלִים**, dagegen **וְלִים** | **וְלִים** 16, 8. 20, 9; **וְלִים** und **וְלִים** | **וְלִים** 29, 4—5; **וְלִים** 17, 11 und **וְלִים** 16, 5. Auch das Collectivum mit folgendem Genitiv verliert das **ם**, z. B. 36, 5: **וְלִים** | **וְלִים**. Dasselbe gilt, wie sich von selbst versteht, wo der Genitiv durch ein angehängtes Suffix vertreten ist, z. B. **וְלִים** „sein Knecht“, **וְלִים** „ihr Feind“ 31, 5, neben **וְלִים** 18, 10. 20, 4; **וְלִים** 1, 2, und **וְלִים** Fr. XI, 7. **וְלִים** 7, 5 und **וְלִים** 1, 11. 10, 3. 13, 9; **וְלִים** und **וְלִים** 1, 4 und **וְלִים** Fr. XI, 3, 4, und zu dem oben genannten **וְלִים**: **וְלִים**, **וְלִים**, und von Pluralen neben **וְלִים**, **וְלִים**, **וְלִים** und dgl.: **וְלִים**, **וְלִים**, **וְלִים**. Nur in dem Satze 8, 6: **וְלִים** | **וְלִים** | **וְלִים** könnte man zweifelhaft sein, ob sich die Form irgendwie als stat. estr. erklären lässt; jedenfalls kann dies, so lange keine sichere Erklärung gegeben ist, nicht als Beweis gelten, dass das **ם** auch ohne stat. estr. wegfallen kann. Auch widersprechen in keiner Weise der aus unsern Inschriften abstrahirten Regel die Beispiele **וְלִים** (b) 16, 7. 23, 1. 4. 27, 10 und **וְלִים** (b) 12, 5 (vgl. dagegen **וְלִים** 1, 5 u. Fr. LV, 3, und fast immer mit Suffix **וְלִים** (b)), wo zwar kein Genitiv, wohl aber ein Relativsatz ohne Relativpartikel folgt und also der stat. estr. nach Analogie dessen, was im Hebräischen in solchen Fällen vorkommt (vgl. Ewald's Lehrbuch §. 332, c), zu beurtheilen ist. Nur in einem, freilich nicht unwesentlichen Punkte, kann das Gesetz der Anwendung der himjarischen Mimation und der arabischen Nannation nicht übereinstimmen. Wenn nämlich das Tanwin auch bei dem durch den Artikel determinirten Worte abfällt — nach meiner Ansicht, aus

dem einfachen Grunde, weil das Gewicht, das so vorne an das Wort angehängt wird, eine Erleichterung nach hinten herbeiführt, ähnlich wie beim Elativ — und das Tanwin somit recht eigentlich das Zeichen der Indeterminirtheit ist, so muss sich dies bei dem Himjarischen anders verhalten, da es, wie nachher noch weiter ausgeführt werden soll, keinen Artikel hat; daher findet sich die Mination, ebensowohl bei dem determinirten, als bei dem nicht determinirten Wort. So bedeutet **בְּשָׂאֵל** 1, 5 (vgl. Fr. LV, 3) unzweifelhaft gewiss „die Bitte,“ ebenso **שָׂאֵל** 18, 10, 20, 7 „der Feind, Hasser,“ **שָׂעֵב** Fr. 11, 7 „der Stamm,“ dagegen z. B. **אֻכְרִים** 17, 5 u. ö. ohne allen Zweifel „Kinder“, nicht „die Kinder“, und **כָּל הַגַּיִשׁ** wie **כָּל | מַיִם**.

Darf nun die wesentliche Identität dieses angehängten m mit dem arabischen Tanwin schon durch die Vergleichung ihres beiderseitigen Gebrauchs als feststehend angesehen werden, so fragt sich noch, ob nicht noch weitere ausdrückliche Beweise dafür beigebracht werden können. Zunächst lässt sich darauf verweisen, dass in unsern Inschriften ein paar Mal das m in n übergegangen zu sein scheint. So lesen wir 36, 6 **הַנֶּזֶן** genau in derselben Verbindung, in welcher drei Mal: 9, 6, 17, 6, 18, 9 **הַנֶּזֶם** steht; ferner findet sich 13, 7 **צִרְיִם**, dagegen ebendasselbe Z. 12 **צִרְיִן**, und ähnliche Fälle bei Femininendungen, wie **הַרְחִיץ** das Z. 7; indessen bleibt hier immerhin eine andere Erklärung offen¹⁾; aber fast mit Sicherheit wird man als Beweis dafür **אַרְבַּעַת** 31, 2 anführen dürfen, wo dann, ganz in arabischer Weise, das die Einer darstellende Zahlwort declinirt den Zehnern vorangeht²⁾.

Interessant aber ist, dass sich bei den Arabern noch einige Erinnerung an die Bedeutung dieses m erhalten hat. Es ist sehr bemerkenswerth, dass Blau in seiner Abhandlung: *Zur hauranischen Alterthumskunde* (in dieser Zeitschr. XV, S. 453) nicht nur die Mination auch in den hauranischen Inschriften, sondern auch eine interessante Stelle bei Albakri nachweist, die bei Juynboll Marāsid II, 174 angeführt ist³⁾, wobei freilich sowohl von Albakri, der nun das durch die Endung m (oder vielmehr um, am) verlängerte Wort noch mit der Nunation versieht, als auch von Blau, wenn er die Endung als Zeichen des Nominativs im Singularis ansieht, die eigentliche Bedeutung dieser sprachlichen Erscheinung verkannt

1) S. zu 9, 6, ferner zu 29, 5 (S. 251 fg.) u. 30 G. (L.)

2) Das **שָׂאֵל** 13, 11 passt sich vielleicht dem vorangehenden **נָךְ** an.

3) Vgl. auch Wüstenfeld, Register S. 48 unter „Afra' ben el-Hamais“

und Ibn Doriad bei Freytag Lex. s. v. **كَيْسَم** und dessen Einleitung in das Studium des Arabischen S. 119, wo von Djanhari bemerkt ist, dass das m nach himjarischen Gebrauche angehängt sei. (L.)

bühe¹⁾. — Erscheinungen, die offenbar auf denselben Ursprung zurückzuführen sind, nur dass freilich jenes m, welches im Himjarischen eine lose, je nach der syntactischen Stellung des Wortes hinzutretende oder wieder wegfallende Endung fast aller nomina ist, hier als fest sich anhängender Zusatz für gewisse Nomina erscheint. Ebenderselben Nominal- und besonders Adjectivendung auf *am* begegnen wir, worauf Ewald (a. a. O. S. 368, Anm. 1.) aufmerksam macht, auch noch im Amharischen (s. Isenberg, Grammar of the Amharic language p. 33). Doch die entscheidendste Parallele scheint uns die jüngst erworbene Provinz des semitischen Sprachgebiets, die jetzt wohl als unzweifelhafte Eroberung betrachtet werden darf, bieten zu wollen. Die assyrische Grammatik²⁾ weist nämlich die Mimation als eine ursprüngliche Form nach, in der das Assyrische (und, wie weiter angenommen wird, das Semitische überhaupt³⁾, die Determination des Substantiva ausdrückte, und zwar mit Untercheidung der drei Casus: Nominativ *um*, Genitiv *im*, Accusativ *am* (ם:ך:ם, ם:ך:ם, ם:ך:ם), welche Endungen aber sich schon im 13. Jahrhundert v. Chr. zu ם:ך:, ם:ך:, ם:ך: abgeschliffen haben, worin denn einerseits die Quelle des status emphaticus im Aramäischen nachgewiesen wird, (nur dass freilich dabei die Casusunterschiede verloren gingen und der dem *x* homogene *a*-Laut verblieb), während anderseits, sowohl in der verschiedenen Vocalisation der Casus, als besonders in dem charakteristischen *m* die Identität mit der himjarischen Mimation nicht zu verkennen ist und der Zusammenhang mit dem Arabischen (Casusbildung und Tanwin) sich herausstellen würde. Nur möchte — die Richtigkeit dieser Resultate der assyrischen

on est convenu d'appeler la nunation (تموون), on pourrait l'appeler, dans la grammaire hébraïque, la mimation. Seulement, comme en hébreu on écrit toujours selon la prononciation, on a écrit le ם, tandis qu'en arabe le و était soustradé, et plus tard les grammairiens l'indiquaient en redoublant le signe de la voyelle (و, و, و). Ainsi ם:ך:ם est absolument la même forme que

וּמָא, et ce même accusatif adverbial se trouve dans ם:ך:ם „généralement“ (de הָן, וּמָא, וּמָא, „en vérité“ (de אֵין).⁴⁾ Auf solche Weise erklärt der genannte Gelehrte schwierige Bibelstellen, wie Ps. 65, 10 (וּמָא), Hiob 24, 16 (וּמָא), Gen. 29, 12 (אֵין = אֵין), die man a. a. O. selbst nachlesen mag. Früher schon hat Derenburg in „Orientalia“ Bd. I, welches Werk mir jetzt nicht zur Hand ist, auf diese sprachliche Erscheinung aufmerksam gemacht. (L.)

1) S. Ewald a. a. O. §. 204, b.

2) S. Oppert a. a. O.

3) Wir möchten auch auf nomina propria im Phönizischen in dieser Beziehung hinweisen, wie אֵין und אֵין (Aris bei Cic. pro Scauro §. 14, 18), חֵין vgl. חֵין, וּמָא vgl. וּמָא, וּמָא vgl. וּמָא und וּמָא vgl. וּמָא. Den Stellennachweis giebt unser phön. Wörterbuch. (L.)

Forschung vorausgesetzt — noch auf Eins hinzuweisen sein. So einleuchtend dieser Zusammenhang der assyrischen Mination mit dem aramäischen status emphaticus und mit der arabischen Nunation scheint, muss es doch sofort als ein ganz eigenthümliches, fast launenhaftes Spiel der semitischen Sprachentwicklung auffallen, dass im Wesentlichen dasselbe Mittel, das im Assyrischen und Aramäischen (als Mination oder status emphaticus) zur Bezeichnung der Determination diente, im Arabischen (als Tanwin) zur Bezeichnung der Indetermination verwandt wird. Hier würde nun etwa das Himjarische als ergänzendes und diesen eigenthümlichen Widerspruch erklärendes Mittelglied dazwischen treten, sofern hier die Mination überhaupt als Nominalendung in den meisten Nominalformen, sowohl im Fall der Determination, als in dem der Nichtdetermination angehängt erscheint. Ueberdies dürfte dies denn auch, zumal wenn man den Uebergang dieser Endung zu einem fest sich anhängenden Zusatz in den oben angeführten hebräischen Nominalbildungen bedenkt, das Ursprüngliche sein; von hier aus geschah dann, wo sich das Bedürfniss regte, die Determination in besonderer Weise anzuzeigen, ein doppelter Schritt: einerseits benutzte man im Assyrischen die Endung *m* (um, im, am) und das daraus abgeschwächte *α*, ebenso dem entsprechend im Aramäischen das *α*, als ausschliessliches Kennzeichen des determinirten Nomen, anderseits liess das Arabische, nachdem es, um denselben Zweck zu erreichen, angefangen hatte ein altes Pronomen zu verwenden, bei dem nach vorne bedeutend verstärkten Nomen hinten die aus eben derselben alten Nominalendung entstandene Nunation fallen, und behielt dieselbe (da man nämlich auch im status const. — so gut wie im Assyrischen, Aramäischen und Himjarischen —, weil die Kraft der Sprache vorwärts zum ergänzenden Nomen im Genitiv eilt ¹⁾, für sie keinen Platz hatte) nur noch im Falle der Nichtdetermination des Nomen bei.

Was den Ursprung dieser eigenthümlichen Nominalbildung auf *m* betrifft, so ist es bei einer so alterthümlichen und im Ganzen doch so einzeln stehenden sprachlichen Erscheinung kaum möglich einermassen sicher zu gehen; doch möchte die Vermuthung erlaubt sein, dass dieses hinten sich anhängende *m* im Wesentlichen dasselbe ist oder derselben Quelle entspringt, wie jenes in allen semitischen Sprachen als Vorsatz zur Bildung von Nominalformen verwendete *m*, und somit auf den bekannten Pronominalstamm (*ma*, *ni*) zurückzuführen wäre (vgl. Ewald's Lehrb. d. hebr. Spr. §. 160, a), indem der Begriff der Wurzel durch den Neben-

1) Diese Verkürzung des Nomen im stat. estr., wodurch der Nachdruck auf das folgende Nomen, den Genitiv fällt, zeigt uns im Wesentlichen dasselbe, was die arab. Grammatik will, wenn sie das nomen regens المتضاف und das rectum المتضاف اليه nennt.

begriff: „einer, etwas“ seine nominelle Zuspitzung erhält, so dass denn doch Albakri, wenn er an der genannten Stelle Maräs. II, S. 1.† die Erweiterung von *تلف* zu *تلفم* durch ein hinzutretendes *ما* erklärt, worauf dann als zur Erleichterung der Aussprache das *ا* weggelassen worden sei: *كان اسمه تلف ثم زيدت اليه ما ففيل* (1) *تلف ما* (2) *ثم خفف ففيل تلفم* er diese Bildung erst als eine spätere zu betrachten scheint.

Schliesslich würde sich noch fragen, wie das Himjarische diese Endung ausgesprochen, und insbesondere, ob es bereits die Casus durch verschiedene Vocalisation bezeichnet hat? In dieser Beziehung müssen uns die Inschriften im Stich lassen, da sie gewöhnlich selbst die langen Vocale nicht bezeichnen. Nur einmal finden wir eine Abweichung von dieser Regel und damit zugleich einen sehr erwünschten Aufschluss über die Aussprache jener Endung. Wir lesen nämlich 17, 6 ganz unzweifelhaft *أدكرיום* neben *أدكرس*, während dieselbe Form in derselben überhaupt öfter wiederkehrenden Phrase 10, 10. 18, 8 ohne *ي* = *أدكرس* ist (3). Hieraus ergibt sich mit vollkommener Sicherheit dass *adkaram* zu lesen ist. Nun kann es durchaus nicht dem mindesten Zweifel unterworfen sein, dass *أدكرיום* (*أدكرس*), sowie die andern parallel stehenden Wörter hier und in den verwandten Stellen, als Accusative aufzufassen sind; wir hätten somit anzunehmen, dass das Nomen mit der Mimation, also Singular und Collectiv, indeclinabel war und daher immer als *üm* gesprochen wurde, oder dass wenigstens eine Unterscheidung der Casus noch nicht fest eingeführt war, womit merkwürdigerweise übereinstimmt, was Botta (Relation d'un voyage dans le Yemen, Paris 1841, p. 141) mittheilt, dass im südlichen Arabien (doch wohl nur in gewissen Gegenden) das Nomen überhaupt ohne Unterschied der Casus mit der vocalischen Endung *o* gesprochen werde, derselbe Laut, der auch im Nabathäischen und zwar meist indeclinabel erscheint (4). Erinnern wir uns wie dies von uns oben über die Casusverhältnisse des äussern Plurals (besonders über *בני* und *בני*) festgestellt wurde (womit zugleich der aus der Inschrift bei Wilson V schon früher, in dieser Zeitschrift X, S. 47, mit ziemlicher Sicherheit nachgewiesene Genitiv *די* = *די* verglichen werden kann), so bekommen wir die eigen-

1) Besser wohl *تلفما* zusammenschreiben.

2) So beurtheile ich auch Crutt. fr. 1, 8: *أدكرس*, indem ich, wegen des vorhergehenden *سدهم*, das auch Z. 6 zu *سدهم* zu ergänzen ist, unter Vergleichung von uns Inschr. 9, 6: *أدكرس | سدهم* (vgl. 10, 10. 11, 7) lese: *أدكرس*; das *ي* ist nach *س* ausgefallen, wie bei *سريه* Fr. LIV (vgl. diese Zeitschr. X, S. 70).

3) S. Ewald a. a. O. S. 450, Anm. 1.

thümliche, aber nicht zu bezweifelnde Erscheinung, dass das Himjarische einerseits im äussern Plural (stat. cstr.) eine Endung *i, é* hat, die immer für die casus obliqui, unter Umständen aber auch für den Nominativ neben *â* gebraucht wurde; anderseits (bei der Mimation) eine Endung des Nomen mit dem Vocal *â* aussprach, nicht bloss im Nominativ, sondern auch im casus obliquus. Es ist also hier das ganz deutlich vorhanden, was Meier (über die nabathäische Inschriften in dieser Zeitschr. XVII, S. 601) in der Erklärung von *Tuch* und *Blau* so anstössig findet¹⁾. Für das Himjarische heisst sich uns die Sache einfach so an, dass wir einerseits als den ursprünglichen Auslaut des Nomen im Singular (wie des Collectivums) *u* oder vielmehr *âm* haben, während anderseits für den Plural oder status constr. der Laut *i* oder *é* der ältere zu sein scheint, den erst später im Nominativ die Aussprache mit *â* verdrängte. Ohne Mimation können die himjarischen Nomina jedenfalls nicht mit dem langen Vocal ausgesprochen worden sein, denn dieser wäre ausgedrückt worden.

Auch für die Kenntniss des pronominalen Theils der himjarischen Sprache sind unsere Inschriften von Bedeutung. Zu-

1) Wahrscheinlich darf die in den nabathäischen Inschriften oder überhaupt die im Syrischen und Arabischen sich findende Endung *â* als eine Abkürzung eines alten Nominalstammes *ôm*, woraus auch das Tanwin entstanden, angesehen werden, und stünde nach dem Obigen somit auf gleicher Linie mit dem status emphaticus. So ist denn also *גַּשְׁמִי = גַּשְׁם*, und steht nicht, wie

Meier (a. u. O. S. 605) will, für die abgeleitete Form *גַּשְׁמִין* (arab. *جَسْمَان*). Wie undenkbar ist es überhaupt, dass ein und dasselbe Individuum, das einmal Neh. 2, 19, 6, 1. 2 den Namen *גַּשְׁם* = Körper führt, das andere Mal Neh. 6, 6 den Namen des Körperlichen führen sollte! Eben so wenig ist ein

גַּבְבִּי = גַּבֵּב (a. u. O. S. 611), sondern *גַּבְבִּי = גַּבֵּב*, *كَلْب* (das *ne* bei *Καλβον*, wie bei *Καυβακκίπου*, ist ja ganz einfach das Genitivzeichen und beweist so wenig, wie das *o* bei *Μοορ* (a. u. O. S. 605) für eine Aussprache *אוֹרִישִׁי*.)

Wie mit *גַּשְׁם* und *גַּשְׁמִי*, verhält es sich mit *יָתֵר* und *יָתֵרִי*, wo ich auch nicht mit Meier (S. 603) zweierlei Nominalbildungen erkenne, sondern nur eine Spur jener alten Nominalbildung. Diese hing der nabathäische Dialekt auch bei den Namen, die er mit dem arabischen Artikel versehen, in der Regel an und liess ab, wie es scheint, nur beim stat. constr. fallen (vgl. Nöldeke in d. Zeitschr. XVII, S. 706. Anm. 1), und ebenso bei Adjectiven mit femininischer Endung, also ähnlich wie das Himjarische mit der Mimation viefuhr. Beim Genitiv nun wurde bei jenen acht arabischen Eigennamen, die uns in den äthiopischen Inschriften begegnen, das eine Mal die arabische Genitivform copirt, wie *עֲבֵר אֵל בְּעָלִי*, das andere Mal, wie im Himjarischen das *â*, als regelmässige Nominalbildung behandelt, ein drittes Mal die Endung ganz weggelassen, wovon aber der zweite Fall bei den aus dem Arabischen entlehnten nomm. compos. nie vorkommt.

{Nach unsern Bemerkungen in dieser Zeitschr. XVIII, S. 630 wird wohl keine verschiedene Ansicht mehr über die nomm. propr. der nabathäischen Inschriften obwalten. (L.)}

nächst ist es das Wichtigste, dass nunmehr die Frage, ob die himjarische Sprache einen Artikel hatte, oder nicht, mit Sicherheit und zwar in verneinendem Sinne entschieden werden kann. Hat uns schon die Untersuchung der Fresnel'schen Inschriften zu dem Ergebnisse geführt (s. diese Zeitschr. X, S. 47), dass sich durchaus kein Artikel nachweisen lasse, so wird dies durch das in so reicher Fülle vor uns liegende Material vollkommen bestätigt. Nirgends trifft uns eine auch nur einigermaßen sichere Spur eines Artikels, sei es in der hebräischen oder in der arabischen Form, entgegen. Allerdings bleiben noch einige eigenthümliche mit ה beginnende Formen übrig, wie הַקָּצֵן 35, 1. הַשֶּׁקֶר 31, 1 (vgl. Fr. 1111 und zu der Stelle 31, 1); allein wir haben es hier mit einem Fragmente zu thun, und es ist sehr wohl möglich, oder vielmehr wahrscheinlich, dass wir in jenen Forsten Derivate des IV Stammes vor uns haben. Eben so bietet uns Crutt. frag. 2 die Form הַתְּקָר; aber auch aus ihr kann bei dem Zustande jener Bruchstücke und ihrer Copieen kein weiterer Schluss gezogen werden. Endlich kommt in der Inschrift von Warka, 35, a, zwei Mal der Name הַנְּחִיר vor, der aber ein so fremdartiges Gepräge hat und so schwierig zu erklären ist, dass er ebenfalls nicht als ein Beleg für das Vorkommen des Artikels angeführt werden kann. Dagegen glaubt Levy auf der in dieser Zeitschr. (XI, S. 73 fg.) abgebildeten und besprochenen Gemme ¹⁾ den Artikel in der arabischen Form (ا) nachgewiesen zu haben, und das angebliche Resultat wird sogar bereits von Renan (*Histoire des langues sémitiques*, p. 309, Anm. 6) notirt; da jedoch der ganze Entzifferungsversuch sich kaum halten lässt, so wird man auch jene sprachliche Erscheinung aus ihm nicht constatiren können ²⁾. Bei genauer Prüfung der uns vorliegenden Inschriften wüsste ich nur einen einzigen Fall anzuführen, in welchem denkbarerweise der arabische Artikel gefunden werden könnte: es ist dies der Eigenname שְׂכִירָה 4, 1. 17, sicher = שְׂכִירָה der sinnitischen Inschriften ³⁾, womit zu vergleichen die ebenfalls dort von Blau ⁴⁾ nachgewiesene Form אֶשְׂכִּירָה. Hier liesse sich freilich sagen, dass ein waagirtes Alef am leichtesten in der Zusammensetzung ausfallen konnte, dass der Name also سَكِرَا gelangt habe und dass schon in vorislamischen Zeiten ein لا mit Artikel möglich war; daran erinnert Krehl (über die Religion der vorislamischen Araber S. 38) mit Beziehung auf die Stelle im Diwān des Tahmān (Wright

1) S. no. 35, L in dieser Zeitschr. Bd. XIX, S. 293, wo zugleich bemerkt ist, dass wir unsern frühern Entzifferungsversuch aufgegeben haben. (L.)

2) Vgl. auch Blau in dieser Zeitschr. XV, S. 450.

3) S. diese Zeitschr. III, S. 140. und XIV, S. 384. 392 u. 421.

4) Das. XVI, S. 367.

in den Opusc. arab. 3. Z. 7)¹⁾; aber auch in diesem Falle liesse sich immerhin annehmen, dass dies ein aus dem nördlichen Arabien entlehnter Name sei und dass das Vorkommen des Artikels in einem solchen Eigennamen nichts für den Gebrauch desselben in der lebendigen Sprache des Volks beweise. Indess hat schon Blau (a. a. O.) bei dem betreffenden nabathäischen Namen es als unwahrscheinlich bezeichnet, dass eine so starke Verkürzung, bei welcher der ganze Artikel und der erste Radical verschwunden wäre, stattgefunden haben sollte²⁾, und liest deshalb *سعد* und gewiss kann gegen die Möglichkeit oder sogar Wahrscheinlichkeit dieser Deutung auch in unserm Falle, wonach also Sa'dilāh zu sprechen wäre, nicht das mindeste eingewendet werden, wenn man bedenkt, dass der Araber bei dem mit *ايل* (ایل) zusammengesetzten Namen *شرحمیل*, wo auch das Himjarische das *ا* nicht schrieb, das *ن* ausfallen lässt³⁾. Ueberdies zeigt ja das Himjarische auch sonst bei Eigennamen, ähnlich dem Hibräischen, eine Neigung die Bestandtheile der Contraction stärker zusammenzufassen⁴⁾. Demnach wird denn auch der Form *سعد* keine Beweiskraft zuerkannt, vielmehr als sicheres Ergebniss unserer Inschriften der Satz aufgestellt werden müssen: dass die himjarische Sprache von Haus aus keinen Artikel hatte⁵⁾.

1) Wobei ich übrigens jedenfalls das grösste Bedenken habe, ob es wahrscheinlich ist, dass jene eigenthümliche Contraction des *الاله* schon in der Zeit der Abfassung dieser Inschriften vor sich gegangen sein sollte.

2) Allerdings liess sich dafür *وحب الاله* (= *Ὠπαδὶλλας*) auf papyrischen Inschriften geltend machen; doch ist zu beachten, dass hier das arabische Wort bei der Aufnahme in eine fremde Sprache leichter verkürzt werden konnte.

3) Vgl. Wetstein, Ausgewählte griech. u. lat. Inschriften in den Trachonen S. 361, a. v. *Ὠπαδὶλλας*. (L.)

4) Man vergleiche ausserdem *اوسلة* bei Ibn Duraid S. 250, das doch wahrscheinlich nicht von *وسل* abgeleitet, sondern aus *اوس* *اله* entstanden ist, wobei man in diesem Falle wohl auch nicht auf *اله* zurückgehen darf.

5) Darin zeigt dieselbe denn auch in diesem Punkte die deutlichste Verwandtschaft mit der äthiopischen und den übrigen abessinischen Sprachen (das Sahu angenommen), s. Dillmann, äthiop. Grammatik S. 333. Nach dem Dargelegten halte ich es denn auch nicht für wahrscheinlich, dass das *አል*, das in den Namen der äthiopischen Könige auf den alten Königslisten (bei Dillmann, in dieser Zeitschr. VII, S. 341 fg.) so oft wiederkehrt, nicht als Artikel, sondern, wie Dillmann (a. a. O. S. 352, Anm. 1.) als Möglichkeit aufstellt, *ሥ* zu betrachten ist.

Nur Eins könnte dabei noch zur Sprache gebracht werden. Es möchte vielleicht dem mit der Literatur der arabischen Historiker und Geographen Wohlvertrauten das Bedenken sich aufdrängen, dass uns doch so manche Eigennamen von Personen, wie auch von Localitäten, die dem himjarischen Gebiete angehören, von den arabischen Schriftstellern mit dem Artikel überliefert worden sind. Indess kann dieses Zeugnis bei den mangelhaften und geradezu thörichten Vorstellungen, welche die Araber in manchen Beziehungen von himjarischen Dingen zeigen, gegenüber den Inschriften gar nicht in Betracht kommen, und es hat nicht die geringste Schwierigkeit anzunehmen, dass dieselben nach ihrer gewöhnlichen Art, Allem das ihnen sprachgerechte Gepräge aufzudrücken, auch hier verfahren sind und die ihnen zum grössten Theil unrichtig überlieferten Namen mit dem Artikel versehen haben. Am leichtesten geschah dies aber bei Eigennamen, welche den Sabäern und den eigentlichen Arabern gemeinschaftlich sind und hier gewöhnlich mit dem Artikel verbunden wurden, wie *خَارِث*, wie bei solchen Benennungen, an die sich ein bestimmtes etymologisches Interesse knüpfte, wie z. B. *ذُو الْمَنَار*. Indessen finden wir freilich den Artikel auch in andern Fällen, wo keiner dieser Gründe stattfindet; immerhin aber lässt sich deutlich erkennen und an bestimmten Beispielen nachweisen, dass die Beifügung des Artikels erst allmählich bei himjarischen Namen eingedrungen ist und in dieser Beziehung sich noch lange ein gewisses Schwanken erhalten hat, so z. B. liest man in *Marāšid* und im *Kāmil* *عَرَّانُ خَبْت* (Name eines Schlosses bei Ta'izz), dagegen im *Mustarik* *عَرَّانُ الْحَبْت* 1).

1) Einige Bedeutung könnte man einem Beispiele zuschreiben, in welchem wir scheinbar ein altes authentisches Zeugnis für den arabischen Artikel haben. Es ist dies das Wort *نَسْر*, der Name eines überelstammend den Himjarern beigelegten Hols (vgl. diese Zeitschr. VII, S. 473). Dies finden wir in dem alten arabischen Verse, der z. a. O. S. 488 citirt ist:

أَنَا وَبِئَمَا مَابَرَاتٍ تَحَالُهَا عَلَى قَبَةِ الْعَرَى وَبِالنَّسْرِ عَقْدَمَا

mit dem Artikel verbunden. Dagegen wird dieses Wort sonst, so vor Allem in der Koranstelle Sur. 71, 23, in alten Versen, z. B. Schahrest S. 431, so wie in einem Verse *Muḡam* z. v. *نَسْر* immer ohne Artikel gebraucht, so dass entweder anzunehmen ist, dass mit dem Welterordringen des Callas aus dem specifisch himjarischen in das übrige arabische Gebiet man anfing hier den Artikel zu setzen, oder möglicherweise ist es hier nur des Metrums wegen geschehen. Ueberdies wäre noch zu beachten, dass nach genauerer Angabe al-Dimiskī's bei Chwolson (Sahier II, S. 406) dieses Hol nicht einmal ein himjarisches (sahilisches) im engsten Sinne wäre, sondern von dem himjarischen Zweigstamme *Du'kalā* herrührt wurde.

Den arabischen Artikel darf man wohl gewiss auch nicht in Formen wie

Gehen wir nun von dieser, nur zu einem negativen Resultat führenden Besprechung über den Artikel im Himjarischen weiter in Betrachtung der Pronomina, so ist zunächst von Bedeutung, dass ein Demonstrativum mit Sicherheit nachgewiesen werden kann, und zwar in der Form ḥ (*den, dena?*). Diese Annahme, die eine frühere Ansicht, dass dies ein Plural von ḥ = ḥ = ḥ sei (s. diese Zeitschr. X, S. 47), beseitigt, beruht hauptsächlich auf einer genauern Betrachtung der Inschriften von Amran. Hier möge vorläufig nur soviel bemerkt werden, dass dem in der stereotypen Eingangsformel derselben wiederkehrenden Worte ḥ , das als Object zu dem Verbum *dedicationis* ḥ zu betrachten ist, in sehr vielen Fällen das Wort ḥ vorangeht (z. B. 12, 2, 14, 2, 16, 3, H. G. 1, 6) und dass dieses ḥ , unter Vergleichung namentlich des chaldäischen ḥ , ḥ (ḥ), so wie des Neuhimjarischen, wie noch weiter ausgeführt werden soll, nicht anders denn als Demonstrativum gefasst werden kann. Danach sind denn auch die

Ἰλιανός (s. Periplos bei Hudson S. 15 [Müller, Geogr. gr. min. I, S. 277]), Name des Beherrschers von *Karya* (= *Hys Garāh*), oder in dem ähnlich lautenden *Ἰλιόπορος* bei Strabo VI, 782, vgl. Ptolemäus VI, 7, 7, finden; vielmehr ist es weit wahrscheinlicher, dass wir auch hier wie bei ḥ (s. diese Zeitschr. X, S. 54), eine Zusammensetzung mit dem Gottnamen ḥ vor uns haben. Ja es wäre sogar nicht undenkbar, dass wir in diesem *Ἰλιανός* dieses ḥ selbst hätten, zumal wenn man bedenkt, dass die Aussprache desselben der Form ḥ (Ibn Duraid, S. 114 Z. 6) = ḥ (Kazwini *Āṣār al-b.* S. 113) folgt, vgl. diese Zeitschr. X, S. 54. Anm. 2 und unsere Bemerkungen zu 29, 1–2 u. 6, wo ein König von Hadramut mit Namen ḥ genannt wird. Diese Identifizierung ist wohl jedenfalls wahrscheinlicher, als an einen hebräischen Namen ḥ zu denken, obwohl der Name ḥ in derselben Bedeutung im Arabischen (vgl. *Kāmil* = *العز*) wiederkehrt und wir so eine schöne Parallele mit dem Hebräisch-Phönizischen (vgl. ḥ , *Baleasar*, *Andrahal* u. s. w.) gewinnen würden. *Ἰλιανός* aber, wenn es nicht anders auf einer bloßen Corruption beruht, ist gewiss eine Zusammensetzung mit dem Gottnamen ḥ und ḥ = ḥ , das auch das Himjarische kennt in dem Namen ḥ 26, 10 ? s. diese Zeitschr. XIX, S. 231, Anm. 1 (L.), und wäre dieser zu vergleichen mit ḥ und ḥ ; ähnlich auch *Elhan* in Wrede's Verzeichniss, als Name eines himjarischen Königs, vielleicht = dem hebr. ḥ Num. 34, 23, oder = ḥ ; vgl. *εργος* Corp. 1 Gr. III, no. 462). — Was die aus arabischen Quellen geschöpfte Angabe betrifft, dass der Artikel im Himjarischen un- oder em, statt al oder el, gelautet habe (s. de Sacy, Anthol. gramm. arab. p. 110 nach Hariri, und Abbe Bérghes, Journ. asiat. X, Oct. 1849, p. 346, vgl. Renan a. a. O. p. 307, Anm. 3), so mag eine solche Aussprache bei einzelnen Stämmen des südlichen Arabiens stattgefunden haben, aber auch dem Obigen gewiss nicht bei den Himjaren, sondern man hat dies gerade ihnen zugeschrieben, wie manches andere Abergläubische und Seltsame.

[*Elhan* bei Wrede verglichen Oslander mit ḥ 21, 1. (L.)]

übrigen Beispiele, in denen es sich findet, 13, 11, 35, 4, zu beurtheilen, und es ist demnach die von mir früher (a. a. O. S. 47) ausgesprochene Vermuthung, dieses ḥ sei Plur. = أَلْهَبِي , zu beseitigen und dasselbe auch bei Fr. LV, 3 u. LVI, 5 anzunehmen. Vielleicht aber darf noch eine underweitige Form eines Demonstrativums im Himjarischen angenommen werden. Bei genauerer Betrachtung der einzelnen Beispiele, besonders 29, 2, 6, ist es wenigstens ziemlich wahrscheinlich, dass jenes räthselhafte enclitische ḥ , das schon früher (a. a. O. X, S. 43) von mir nachgewiesen wurde und das auch hier, 4, 2, 14, 4, 29, 2, 30, G. 31, 2, öfter wiederkehrt, wirklich, wie dort vermuthungsweise ausgesprochen wurde, als Demonstrativum anzusehen ist. Die Möglichkeit eines semitischen Deuteworts in dieser Form kann an sich nicht geleugnet werden, da ja die Verwendung der Liquida *n* in solcher Weise innerhalb der semitischen Sprachen feststeht. Abgesehen von der eben besprochenen Form ḥ (= ḥ , ḥ), giebt nicht bloss das Aethiopische in mehreren Beispielen (s. Dillmann, äth. Gramm. S. 95), sondern überdies das Hebräische in dem der fraglichen himjarischen Form (wenn auch nicht der Bedeutung nach) so genau entsprechenden ה , הה (vgl. Ewald, Lehrb. d. hebr. Spr. S. 224), so wie das Aramäische in ܗ , gewöhnlich ܗܐ , die trefflichste Parallele. Was aber die enclitische Anfügung dieses Pronomens betrifft, so könnten wir z. B. an das hierher gehörige $\text{ḥ}:\text{ḥ}:\text{ḥ}:$ erinnern, speciell aber an die genau entsprechende Behandlung des aethiopischen Demonstrativums $\text{H}:\text{H}:\text{H}:$ ¹⁾.

Hieran schliesst sich die Besprechung des im Himjarischen weitaus die bedeutendste Rolle spielenden Pronomens ḥ (wir lassen die Aussprache zunächst dahin gestellt), femin. ḥ = ܗܐ , und zwar sowohl in seiner Eigenschaft als Demonstrativum (beziehungsweise Substantivum), wie als Relativum. Was die erste Bedeutung betrifft, bei der wir es nur mit einer den semitischen Sprachen, ausser der hebräischen, gemeinschaftlichen, übrigens nicht ausschliesslich semitischen Wendung des Demonstrativums zu thun haben, so ist dieselbe im Grunde bereits durch die mannigfachen uns überlieferten mit ḥ gebildeten himjarischen Namen bekannt, und bereits (in dieser Zeitschr. X, S. 47) mit Beispielen aus den Fresnel'schen Inschriften belegt worden. Eine noch weit reichere Fundgrube

1) Wenn, wie Dillmann (äth. Gramm. S. 94 fg.) ausführt, *za* aus *za* entstanden, dieses sich aber ebenso anderseits zu ḥ verflüchtigt hat, so wäre dieses ḥ schliesslich nur eine verkürzte, aber enclitisch verwandte Nebenform für das obige ḥ , das ja doch auch als *unz* den beiden Pronominalstämmen *z* und *n* zusammengesetzt anzusehen ist.

mannigfaltiger Beispiele haben wir an den neuerdings veröffentlichten Inschriften, um daraus die Anwendung dieses Pronomens bei verschiedenen Angehörigkeitsverhältnissen kennen zu lernen. Zunächst dient es, um zu oberst anzufangen, insbesondere zur Bildung der Attribute oder unmittelbar der Namen der Götterwesen. Da ist eine regelmässig wiederkehrende Erscheinung der Weihetafel von 'Amrân | דהרן | אלמקא „Almakah, der Herr von Hirrân“, sonst אלמקא | דחרונה „Almakah, der Herr von Na'mân“, „Alm., der Herr von Harût“ 4, 16. שין | דאלם „Sin, der Herr von Alâm“ 29, 2, 5; ähnlich das Femin. in den schon früher nachgewiesenen, auch hier wiederkehrenden דת | חמים „Dêth, die Herrin von Hamis“, Hier hat ד (דֶּת) dieselbe Bedeutung, wie in dem Beispiele אלמקא | דת „Almakah, die Herrin von Harût“ 4, 4, 13, 3, 34, 5, 6; wie dieses von den arabischen Schriftstellern als himjarisch notirte Wort בעל auch im Hebräischen — mit dem sich uns sonst so manche Berührungen bieten — recht eigentlich als Beziehungsname verwandt wird, und weiter diese Verwandtschaft von בעל und ד sich dadurch nicht bloss äusserlich zu erkennen giebt, dass in dem Beispiele 34, 5, 6, ganz wie bei ד, ohne Trennungsstrich בעלאום geschrieben ist, sondern dieselbe auch in dem schon oben besprochenen קצין | בעלת 31, 2 = Fr. LVI, 1 ganz unzweifelhaft vorliegt. Hier ist offenbar, dass der durch ד (דֶּת) in solch ein Abhängigkeitsverhältniss zu einer Gottheit gesetzte Ort, wie דהרן, דנמן u. dgl., als Sitz ihrer besondern Verehrung (als ein מורם 4, 5, 17, wie אלם 29, 5 ausdrücklich bezeichnet wird), recht eigentlich ihr Eigenthum genannt werden konnte. Etwas anders verhält es sich wohl mit dem Namen der Gottheit דשמי, wenn die bereits in dieser Zeitschr. (XVII, 8, 795) angenommene Deutung = „Gott des Himmels“ richtig ist, indem hier mit dem ד mehr im eigentlichen Sinne das Herrschaftsgebiet des betreffenden Gottes bezeichnet würde. — Ebenso wird dieses ד (דֶּת) zur Bezeichnung von Personen verwandt. Theils nämlich besteht unmittelbar der Personenname aus einer Zusammensetzung mit ד, — so namentlich, ausser dem schon bekannten דרין (auch hier 35, 1), noch דנחמן 6, 2, 10 (دَنَحْمَان), wo ד offenbar mit Ortsnamen verbunden ist, daher es ebenfalls im eigentlichen Sinne, in der Bedeutung von „Herr“ steht, während in dem Beispiele דת | תורם (דֶּת | تَوْرم) 1, 11 Personennamen ist und offenbar ein Abhängigkeitsverhältniss zu einer Familie bezeichnet wird; theils bilden sich mit ד Attribute, durch welche Personennamen näher bezeichnet werden, und zwar insbesondere mit Rücksicht auf ihre Stammesangehörigkeit, möglicherweise auch Ortsangehörigkeit¹⁾. So führt ein

1) Es vertritt dann ganz das Adjectiv der Nisbak (vgl. Fleischer, über einige Arten der Nominalapposition im Arabischen, in den Berichten der königl. sächs. Gesellschaft d. Wissensch., philol.-hist. Cl., 1862, 8, 24), das wenigstens mit Sicherheit bis jetzt im Himjarischen nicht nachgewiesen werden konnte.

צבור 'Abdu 22, 2 den Zunamen דריתן, ein יתמאל 36, 4 (vgl. Z. 1) den Zunamen דריתים, und 15, 1. 20, 2 heisst eine Frau דת | טריתם, was nichts Anderes bedeutet, als eine vom Stamme Martador's; denn 22, 1 heisst eine andere Frau צבור | בני דת, wo ja die Deutung keine andere sein könnte, auch wenn nicht ausdrücklich noch dabei stünde דאין | בן | כנז; dagegen bei דת | אקניתן 20, 2, wo ebenfalls eine Frau bezeichnet zu sein scheint, wird wohl אקניתן appellativ zu fassen sein.

Ausserdem finden sich noch andere Beispiele, wo der Charakter dieses demonstrativen Beziehungsnomens unverkennbar ist; so 1, 2 דעטרן | דעברחט, „Ihr Stamm, der von Amrân“, vgl. 16, 5. 6 דעטרן | רבען | בכלם | דעברחט, wo jedenfalls das דעטרן in ähnlicher Weise, mag es nun zu דעברחט oder, wie wahrscheinlicher ist, zu רבען gehören, aufzufassen ist. Ganz entsprechend sind wohl Beispiele wie דעטרן | כחצרהו 7, 4. 8, 5 (etwa: „in seinem Wohnsitze, dem von Malasân“, vgl. die Randzeile in der Inschr. 29: דעטרן | ארנס „der (das) zu Jun'im gehörige“ und in dieser Ztschr. X, S. 48 das Beispiel aus Fr. XI, und 1, 8: דרדבן (andere Lesart כרדבן = das), wo gewiss das demonstrative Beziehungs-nomen eine Angabe des Stoffes ist, also ganz wie im Aethiopischen

ἩΘΩΦ: oder syrisch ܝܬܡܐܠ, s. Dillmann, äthiop. Gramm. S. 368, Fleischer a. a. O. S. 23 fg. So möchte auch 30, G—H: דת | אקניתן zu erklären sein.

Noch ist hier eine eigenthümliche Erscheinung zu besprechen. In der Inschrift 7, 5 findet sich die ganz sonderbare Ausdrucksweise: אלתקה | דריתן; über die Richtigkeit der Lesung, da an eine Verwechslung der betreffenden Zeichen, die nicht die geringste Ähnlichkeit mit דריתן haben, nicht gedacht werden darf, kann nicht der mindeste Zweifel obwalten; ebenso wenig darüber, dass auch dem ganzen Zusammenhange diese Ausdrucksweise ganz identisch ist mit אלתקה | דריתן, das in derselben Inschrift Z. 1—2 vorkommt; es bleibt darum nichts übrig, als in diesem דת ein Demonstrativ zu erkennen, das in ganz ähnlicher Weise wie ד als Beziehungs-nomen angewandt wurde, wobei wir es dahin gestellt sein lassen, ob etwa das Himjarische das sonst ausschliesslich als persönliches Fürwort gebrauchte Pronomen hu, hier hi gesprochen, wie im Hebräischen דוא und דוא auch als Demonstrativ angewandt und dieses dann weiter = ד gebraucht hat, oder ob ד unmittelbar als eine verflüchtigte Nebenform von ד anzusehen ist. Vielleicht würde dann ד ebenso neben ד stehen, wie דן neben דן innerhalb der Demonstrativa ¹⁾.

Was das Relativum betrifft, so ist in dieser Beziehung zu dem früher (in dieser Zeitschr. X, 47) Gesagten aus dem neuen

¹⁾ Von einem Gebrauche des ד als eines blossen Genitivzeichens weiss ich kein Beispiel nachzuweisen.

Material nur Weniges beizufügen. In zahlreichen Beispielen finden wir $\bar{\gamma}$ unzweifelhaft als Relativ gebraucht, was sich dadurch zu erkennen giebt, dass demselben meist unmittelbar ein Verbum folgt oder es vielmehr diesem präfigirt ist, z. B. 25, 5: | דקניו | אקנידני | ihre Besitzhäuser, die sie besitzen und besitzen werden¹⁾; 17, 11: | רשעין | אשם | כל; 36, 3: | רשעוכולו | 6, 2. 15, 4: | רשעוכולו | א. 6: | יקרם | ירחק | שאתם | der Feind, der fern oder nahe ist²⁾; dahin gehört auch דכרי 1, 7 „das oder der, welcher darin ist.“ — Bemerkenswerth ist, dass für das Relativum $\bar{\gamma}$ auch eine Femininform דר vorhanden ist, was nicht bloss aus 29, 3: | שפה | דר, verglichen mit 15, 3. 27, 2 zu erschliessen ist, sondern auch bei der Betrachtung der Partikeln sich als Ergebniss herausstellt³⁾.

Dagegen ist nicht zu übersehen, dass auch im Himjarischen, wie im Hebräischen und nach noch bestimmteren Regeln im Arabischen, das Relativpronomen fehlen kann, bez. muss. Deutlich zeigt sich dies in dem Beispiele 12, 6: | בשמתי | ישתאמן | במשא, ferner 16, 7. 23, 1. 4. 27, 10. 36, 7: | בשמתי | ישתאמן | באטלה (s. die Erklärung dieser Stellen). Von einer, wie es scheint, wenigstens theilweise auch als Relativum angewandten Partikel ככן wird weiter unten noch die Rede sein. — Um nun noch einmal auf $\bar{\gamma}$ zurückzukommen, so fragt sich endlich, wie wir die Aussprache desselben, ebenso als demonstratives Beziehungsnomen, wie als Relativum zu bestimmen haben, d. h. ob es im ersten Falle wie das arabische $\bar{\gamma}$, im zweiten Falle wie das äthiopische H:, oder in beiden Fällen gū, oder endlich in beiden Fällen ga lautete. Für das letztere könnte zunächst das Aethiopische angeführt werden, das bekanntlich auch jenes Demonstrativ der Angehörigkeit kennt (s. Dillmann a. a. O. S. 368), aber hier wie beim Relativ H: ausspricht, an das sich ein Feminin. דר = $\bar{\gamma}$ ganz gut anschliessen würde. Dafür könnte auch besonders zu sprechen scheinen, dass dieses himjarische $\bar{\gamma}$, ganz ebenso wie das äthiopische H:, sich unmittelbar dem Worte präfigirt und dass es mit diesem auch die Eigenschaft gemein hat, als blosse Relativpartikel angewandt zu werden. Anderseits lässt sich ebensoviel für die Aussprache $\bar{\gamma}$ anführen, wenigstens wo es sich zunächst um das Demonstrativum $\bar{\gamma}$ handelt. Mag auch sonst auf die arabische Tradition für himjarische Dinge nicht eben viel Gewicht zu legen sein, ganz ohne Bedeutung kann es doch für uns nicht sein, dass alle die entsprechenden himjarischen Namen insbesondere von himjarischen oder mit ihnen verwandten Stämmen mit $\bar{\gamma}$ gesprochen werden, so dass man jeden-

1) Auch דכרי, wo es dialktisch für $\bar{\gamma}$ gebraucht ist, bildet ja theilweise eine entsprechende Femininform.

falls, wenn man das arabische ذر und ذات mit dem himjarischen 𐤃 und 𐤆 vergleicht, geneigt sein muss, auch hier wenigstens in dem genannten Falle dā, dāt zu sprechen; wofür auch ausserdem der Umstand, dass wir früher (in d. Zeitschr. X, S. 47) einen Genitiv 𐤃 nachgewiesen, zu zeugen scheint. Die Präfigirung dieses 𐤃 oder wenigstens seine Zusammenschreibung kann kaum eine Schwierigkeit machen; da selbst 𐤃𐤃 in einem Beispiele 1, 11 (𐤃𐤃:𐤃𐤃), ohne Trennungsstrich sich vorne auflegt; zugleich würde aber auch diese Zusammenschreibung des Präfixes nach sonstiger himjarischer Regel das Fehlen des Zeichens des langen Vocals leicht erklären. Aber auch die Aussprache des Relativs 𐤃 wie dā hat Manches für sich. Zunächst die Wahrscheinlichkeit, dass, da beide, das Relativ und das demonstrative Beziehungswort, in gleicher Weise behandelt werden und gleiche Femininform haben, sie auch gleich gelautet haben werden. Sodann wird die Analogie des Aethiopischen, das für die Aussprache da eintritt, reichlich aufgewogen durch die bekannte Eigenthümlichkeit, dass, wie sicher bezeugt wird, bei einzelnen arabischen Stämmen das Relativum 𐤃 gelautet hat; so insbesondere bei dem bekannten, zu den jamanischen Arabern gehörigen Stamme 𐤃𐤃 Tajjī* (nach Abulfeda S. 188 einer von den Stämmen, die in Folge des Dammbrechens 128 n. Chr. nach Norden wanderten und sich nördlich von Medinah in Neqd niedergelassen haben); vgl. Meidān bei Freytag I, S. 114, wo ein tajjitisches Sprichwort und dazu ein Vers steht, in welchem 𐤃, allerdings indeclinabel, für das Relativ gebraucht ist (s. ausserdem Hamāsah 𐤃𐤃 V. 3, 𐤃𐤃 V. 2, 𐤃𐤃 V. 6 und 𐤃𐤃, 17), ganz übereinstimmend mit dem alterthümlichen, nur noch poetisch gebrauchten 𐤃 (s. Ewald, Lehrb. d. hebr. Spr. §. 183, 3). Ein solches 𐤃 konnte eben so gut, wie das entsprechende aramäische 𐤃, in der Weise des hebräischen 𐤃𐤃 als blosses relatives Adverbium angewendet werden, und theils allein, theils in Verbindung mit andern Wörtern als Causalpartikel u. s. w. dienen (s. weiter unten). — Es scheint demnach, wenn auch keine sichere Entscheidung gegeben werden kann, doch die Wahrscheinlichkeit zu Gunsten der Aussprache dā in beiden Fällen zu sprechen, woneben sich denn auch 𐤃 — wenn wir 𐤃 und 𐤃 als Formen gleichen Werthes annehmen und das letztere für den Genitiv vorherrschend blieb — am leichtesten erklärt.

Noch haben wir einen flüchtigen Blick auf die Pronomina personalia zu werfen, die sich uns aber mit Sicherheit nur in der Form der Suffixa darstellen, und auch hier, wie bei den Verbalformen, wegen der dort angeführten Gründe nur für die dritte Person, und zwar auch nur masc., aber Singular und Plural. Das Suffix der III Pers. Sing. erscheint in zahlreichen Beispielen in Verbindung mit Verbum und Nomen beim Singular und Plural in der Form 𐤃𐤃;

von einer Auslassung des γ findet sich hier keine Spur, höchstens wäre dafür etwa 13, 11 (ובנהו für ובהו) anzuführen, jedoch ist auch dieses Beispiel kein sicherer Beleg, da der Zusammenhang der Stelle nicht ganz deutlich ist. Dagegen bieten, wie schon früher (in dieser Zeitschr. XVII, S. 796) angeführt ist, einige unserer Inschriften eine ganz eigenthümliche dialektische Nebenform für das Suffix der III Pers. masc., nämlich הו statt הו . Das Genauere über diese sprachliche Erscheinung haben wir bereits zu 29, 4 (in d. Zeitschr. XIX, S. 248 fg.) gegeben, worauf wir hiermit verweisen. — Auch das Suffix der III Pers. Plur. begegnet uns vielfach in der ebenfalls bereits bekannten Form הו und ein paar Mal auch הו , und zwar nicht bloss, wie früher (in dieser Zeitschr. X, S. 48) angenommen wurde, wegen des stat. constr. plur. (so allerdings 11, 1. 2. אחיהו (s. zu dieser St. und zu 34, 6), sondern auch sonst וקהו (incorrect für וקהו) 24, 6, לוסיהו das. 7.

Zum Schlusse möge hier noch eine Uebersicht über die bisher gefundenen Pronominalformen eine Stelle finden:

Pron. pers. (Suffix) III Sing. m. הו (ה). Dialectische Nebenform: ה .

III Plur. m. הו (הו).

„ demonstr. הו (Nebenform enclit. הו ?)

Demonstratives Beziehungsnomen masc. ה (Nebenform הו ?), fem. ה .

(Genit. ה).

Pronom. relat. masc. ה , fem. (neutr.) ה .

Plur. אלי ¹⁾.

Darauf lassen wir, theilweise zur Ergänzung der früher (in dieser Zeitschr. X, S. 49) gegebenen Zusammenstellung der Zahlwörter, die durch das neue Material nachweisbaren Formen folgen: vier: ארבעה 37, 2; ארבעה 31, 2; vierzig: ארבעי 13, 10; acht: הטן 1. 8; zwanzig (?): 31, 2.

Für die Kenntnisse der Präpositionen und Partikeln (Conjunctionen) im Hinarischen gewähren uns unsere Inschriften ein reiches Material, bei dem es freilich auch nicht an schwierigen und dunkeln Partien fehlt.

Den schon früher nachgewiesenen Präpositionen ב , ל , על (על) scheinen sich ein paar weitere beizugesellen, die sich freilich noch nicht mit Sicherheit feststellen lassen. Es ist dies כעס 8, 9 und mit Suffix כעסו 12, 6. 13, 9. 16, 4. 23, 2. 4. 27, 6. 10, s. das Weitere zu 8, 9 und 12, 6; ferner כז 13, 4, das an das hebräische כז erinnert, s. zur genannten St. — Von den früher bekannten erscheint כז oder כז ²⁾ (Fr. XI, 8. 12. LVI, 4. 8. 10), das in so frappanter Weise dem hebräischen כז , ursprünglich gewiss auch als Plural präpositionell angewandt ³⁾, entspricht, auch hier

1) Wir glauben, nach unserer Bemerkung zu 4, 4, auch eine Nebenform אלי annehmen zu dürfen. (L.)

2) Auch im Assyrischen כז , nach Oppert a. O. S. 202.

3) Wie aus der Verbindung mit Suffixen = כז und aus der archaischen Form כז im poetischen Gebrauche hervorgeht.

wieder vorzugsweise zunächst in seiner localen Bedeutung, nur, soviel sich erkennen lässt, nicht gerade in der am schärfsten zugespitzten = „bis zu“ (und nicht weiter), sondern entweder um das Anlangen an einem Zielpunkte (wie deutlich sich ergibt aus Fr. LVI, 8 *וְיָבֹא עָדָה* und (or) kam nach Marjah¹⁾, vgl. *וְיָבֹא עָדָה* 2 Sam. 16, 5), oder auch um die Bewegung nach einem bestimmten Ziele (vgl. *וְיָבֹא עָדָה* 1 Sam. 9, 9) anzugeben, z. B. 4, 11: *אֵדָהּ עָדָה*, 20, 1: *עָדָה עָדָה*, 13, 9: *עָדָה עָדָה*, 10, 8: *עָדָה עָדָה*; doch scheint es, wozu auch das hebräische *עָדָה* Neigung zeigt (vgl. *וְיָבֹא עָדָה*), aus der allgemeinen Bedeutung der blossen Richtung zur Beziehung auf eine Sache übergegangen zu sein, vgl. 9, 7 und 11, 7, s. zu ersterer St. 1).

Die Präposition *ב*, theils mit Nomen, theils mit Pronomen (vgl. 35, 4 *בְּרֵחַ* sehr häufig), theils mit Suffixen (*בִּי* 1, 7, 4, 16, 17, 13) verbunden, findet sehr vielfache Anwendung. Wir haben hier nur einige der wichtigsten und am sichersten zu constatirenden Arten seines Gebrauches hervor.

Es dient *ב*, wie in allen semitischen Sprachen 1) zur Bezeichnung des Ortes, wo etwas ist oder geschieht, z. B. 4, 10, 17: *בְּהָרָה*, *אֶמְקָה* | *בְּשֶׁמֶרֶם*, der Ort, wo das Opfer dargebracht wird, „in Hiran, im Heiligthume Almakah's“, oder des Zustandes, in dem sich Jemand befindet, z. B. *בְּנֶגְמָה* „in Wohlergehen“ Crutt. fr. I, 5.

2) *ב* drückt denjenigen aus, durch dessen Kraft oder dessen Macht etwas geschieht; daher, wie schon früher (in dieser Zeitschrift X, S. 50 u. 55) nachgewiesen wurde, bei den Götteranrufungen, am Schlusse der Inschriften; solche finden sich hier 20, 9, 23, 5, 30, 1—L., am Schlusse von 31, 32 und 33. Dieser Gebrauch liess sich in Zusammenhang bringen mit der Bedeutung „mit oder durch Jemand, unter dem Beistande von Jemand“ (vgl.

Ps. 18, 39), oder mit der Anwendung des *ב* beim Schwure (*בְּלִפְנֵי*), sofern auch hier die Gottheit in gewissem Sinne als Zeuge angerufen wurde.

3) Es kann aber auch *ב* in ächt semitischer Weise (vgl. *בְּלִפְנֵי*, *בְּלִפְנֵי* mit *ב*, hier und da auch im Aethiopischen, vgl. Dillmann, a. a. O. S. 306) ausdrücken: gegen; so aller Wahrscheinlichkeit nach 17, 12.

4) Endlich zeigt sich namentlich auch die dem Hebräischen (vgl. *בְּרֵחַ*, *בְּרֵחַ*), wie dem Aethiopischen (*በረከት*: „nach deinem Wohlgefallen“ Ps. 50, 19, s. Dillmann a. a. O. S. 307) nicht fremde Bedeutung: in Gemässheit von. So z. B. regelmässig

1) Bei Wrede Z. 5 findet sich *בְּ* in derselben Verbindung: *בְּעָקְרָה* | *בְּ* wie Fr. LVI, 4 *בְּעָקְרָה* | *בְּ* steht, gewiss nur eine andere Schreibart, durch Abschwächung des *ב*.

in den Inschriften von Amrân: „*בְּחַסְדּוֹ*“ („er hat ihn erhört) in Gemässheit der Bitte.“ Daran schliesst sich dann am leichtesten, indem die Bedeutung gemäss in die andere wegen (vgl. im Hebräischen Gen. 18, 28, ebenso im Aethiopischen) übergeht, der Gebrauch der Präposition *ב* in der überaus häufig wiederkehrenden Relativ-Causalconjunction *בְּרָה* (*bidat*) = *בְּחַסְדּוֹ*.

Weniger Mannigfaltigkeit zeigt die Anwendung der Präposition *ב*. Neben dem einfachen Dativverhältniss (10, 3, 34, 5) finden wir sie hauptsächlich zum Ausdruck des causalen oder finalen Verhältnisses (*לְתַעֲלִיל*) benutzt. So spielen insbesondere

ganz eigenthümlicher Weise Infinitive mit *ב* in unsern Inschriften eine grosse Rolle, und lässt sich diese sprachliche Erscheinung durch zahlreiche Beispiele belegen. Zu den häufigsten gehören: *יוֹסֵי* allein oder mit Suffixen 9, 8, 11, 5, 36, 3, 4, 5, u. 6; *לְשַׁעֲרֵי* (שַׁעֲרֵי) 7, 10, 10, 9, 31, 3 u. s. w.; *לְיוֹסֵי* 6, 6, 7, 8, 18, 8, 20, 3; *לְיוֹסֵי* (לְיוֹסֵי) 12, 8, 17, 5, 6 u. s. w.; sonst bieten noch die Inschriften 20 und 31 viele Beispiele. Dabei kann man freilich zweifelhaft sein, ob solche Infinitive mit *ב* mehr in finalem oder mehr in causalem Sinne zu fassen sind, ob dadurch angegeben wird, zum Danke wofür die Weihetafel dargebracht wird, oder was durch dieselbe erreicht werden soll. An und für sich ist beides gleich möglich, wie dies uns auch das Arabische zeigt, während die Analogie des Hebräischen, so wie die des Aethiopischen entschieden mehr die erste Deutung begünstigt. Und in gewissen Fällen scheint in der That die Vergleichung paralleler Stellen, wo z. B. statt *לְיוֹסֵי* deutlich ein voller Absichtssatz mit Verb. finitum *לְיוֹסֵי* steht, die finale Bedeutung ausser Zweifel zu setzen, während in andern Stellen bei entschiedenen Causalsätzen die causale Beziehung den Vorzug verdient, wo dann der Infinitiv mit *ב* nur als eine Abkürzung eines etwa mit *לְרָה* eingeführten Satzes zu betrachten wäre. Auch in dieser Partikel *לְרָה* tritt uns wieder die causale Beziehung in *ב* deutlich entgegen ¹⁾.

Haben wir schon bisher mehrfach Anlass gehabt, einen Blick in das Gebiet der Conjunctionen zu werfen, so verdienen diese noch besondere Beachtung. Wir beginnen, an das Vorhergehende anknüpfend, mit *ב*.

1) Dieses *ב* erscheint, wie schon oben gelegentlich erwähnt worden, ganz wie im Arabischen als Absichtspartikel; wir haben hier wieder eine Erscheinung, die den ächt arabischen Charakter

¹⁾ Von einem Verbum der Tendenz abhängig, scheint der Infinitiv mit *ב* 27, 4 ganz wie im Hebräischen vorzukommen, aber es scheint auch ein paar Mal der Infinitiv mit *ב* ebenfalls ganz wie die hebräische Infinitivconstruction mit *ב* im Sinne eines Gerundiums zu stehen, z. B. 9, 6. Sehr häufig steht es alternirend mit der Conjunction *בְּרָה*.

der himjarischen Sprache herkömmt. Zunächst sind es einige Beispiele, wo das Imperfectum in seiner gewöhnlichen Bedeutung erscheint, so: לִיחַר 27, 9. 36, 8 (in ersterer Stelle etwa: „dies Almakah vollende (?) die Begleitung seines Knechtes“ n. s. w.); לִיחַר 35, 8. Es findet sich aber auch in Fällen wie 4, 10. 11, wo der Infinitiv mit ל in verkürzter Form erscheint: וְלִיחַר, nachdem zuvor schon, wie es scheint, in Z. 8 der Absichtssatz durch ein leider defectes Verbum לִיחַר begonnen ist, wo dem ל, aller Wahrscheinlichkeit nach, ebenfalls ein n vorangeht (der Figur nach ist es möglich, und da in den Raum ausserdem noch zwei Buchstaben hinein gehen, so bleibt kaum ein Zweifel darüber zurück¹⁾). In diesem Falle hätten wir die Eigenthümlichkeit, dass der Absichtssatz mit dem gewöhnlichen Imperfect beginnt, dann aber eine verkürzte Form, eine Art Subjunctiv (Modus subj.) gebraucht wird, also auch hierin acht arabische Ausdrucksweise zur Geltung kommt²⁾: Uebrigens findet sich dasselbe, nicht bloss was den modus subjunctivus betrifft, sondern auch speciell die Anwendung von א: in einem Wunsch- oder Absichtssatz (übrigens freilich mit besonderer Beschränkung und noch nicht in der freien Weise wie im Arabischen) auch im Aethiopischen³⁾.

2) Hinsichtlich des präfigirten כ hatten wir schon früher nachgewiesen, dass es im Himjarischen geradezu als Conjunction behandelt wird, und zwar in Beispielen, wo es, mit dem Perfect verbunden, vermuthlich causative oder temporale Bedeutung hat. Hier finden wir dagegen כ mit dem Imperfect construiert 16, 5: כִּי־סִיחַ | אִשָּׁה | סִיחַ | בִּיחַר, wo es sehr wahrscheinlich ist, dass wir es mit einem Absichtssatz zu thun haben, also ganz wie ut, ὅπως. Diese Verbindung des כ mit dem Verbum finitum ist eine der seltsamsten Erscheinungen im Himjarischen, denn es muss doch in hohem Grade auffallen, dass eine Sprache, die sonst ein so ursprüngliches Gepräge an sich trägt und eine solche Reihe alterthümlicher Bildungen und Ausdrucksweisen zeigt, das Wörtchen כ, das keinesweges den gewöhnlichen Präpositionen gleich zu achten⁴⁾, sondern als eine Art unentwickeltes, alle Casusverhältnisse durchlaufendes Deutewort (wie das lateinische instar) erscheint und desshalb in keiner semitischen Sprache (höchstens die Zeiten des Verfalles ausgenommen)⁵⁾ als Conjunction verwandt wird, auf dasselbe Niveau

1) S. jedoch zu dieser St. (L.)

2) S. Caspari, Arab. Gramm. S. 397, Ewald, Gramm. arab. §. 626.

3) S. Dillmann, Aethiop. Gramm. S. 326 u. 421. Auch im Amharischen findet sich ל als Absichtspartikel, s. Isenberg a. a. O. S. 158 u. Dictionary S. 6, und zwar sowohl wie im Arabischen in abhängigen, als auch wie im Aethiopischen in unabhängigen Sätzen.

4) Wie besonders aus dem Arabischen zu ersehen, s. Fleischer, Hall. Allg. Literaturzeit. IV, S. 117 fg.

5) Alle dafür angeführten Beispiele aus dem classischen Hebräisch müssen bestritten werden, s. Delitzsch, Commentar zu den Psalmen S. 301. Auch das

stellt mit dem ז in der jüdischen synagogalen Poesie, bei der freilich eine solche Abweichung vom ursprünglichen Sprachgebrauche möglich ist (s. Delitzsch a. a. O. II, S. 514 fg.). Da jedoch einige Berührungen zwischen dem Himjarischen und dem Chaldäischen unverkennbar sind, wovon wir bereits an ר und רז ein Beispiel hatten und demnächst ein weiteres noch frappanteres kennen lernen werden, so möchte sich fragen, ob nicht vielleicht hier auch die Quelle für diese Erscheinung und zugleich der Erklärungsgrund für das Vorkommen im Spät-hebräischen zu suchen ist. Es liegt uns freilich im Chaldaismus, soweit wir ihn kennen, kein Beweis dafür vor, aber wir kennen doch den Chaldaismus, wie er sich in den verschiedenen Gegenden Babylons gestaltet haben mag, zu wenig, um diese Frage unbedingt abweisen zu können.

Von der obigen Ansicht ausgehend, wird man annehmen müssen, dass dieser conjunctionelle Gebrauch des ז nur aus der Auslassung einer Relativpartikel entstanden sein kann, wie ja auch im Hebräischen dazu immer ein כאשר oder wenigstens כשר ¹⁾ gebildet werden muss. So wäre denn im Himjarischen, nach Analogie anderweitiger Partikeln, etwa ein כיה voranzusetzen; ja es findet sich merkwürdigerweise einmal in jener dialektisch eigenthümlichen Inschrift (29, 4) כשר , das allem Anscheine nach Conjunction ist, und zwar in causaler Bedeutung, wie ja auch כאשר vorkommt, und somit ein passendes Mittelglied bildet. Allein das Himjarische hat, was nicht zu verkennen ist, jenes כ bereits so sehr als Conjunction oder Relativpartikel aufgefasst, dass es dasselbe sogar geradezu als relativen Bestamtheil einer zusammengesetzten Conjunction, wie sonst ו oder noch öfter וה vorkommt, in der Verbindung $\text{ז} | \text{זנ}$ 17, 3, gleichbedeutend mit זנ allein oder $\text{וה} | \text{זנ}$ gebraucht. Es lässt sich nicht leugnen, dass darin eine Begründung für diejenige Ansicht zu liegen scheint, welche ז mit ז in Zusammenhang bringt und wie andere Partikeln auf pronominalen Ursprung zurückführt (s. Ewald, Lehrb. d. hebr. Spr. S. 231), während diese Annahme freilich durch anderweitige Erscheinungen in den übrigen semitischen Sprachen nicht eben begünstigt wird. Jedenfalls darf mit jenem ז mit dem Imperfect auch das arabische نَ verglichen werden.

3) Auch das einfache Relativum ו scheint als Conjunction gebraucht worden zu sein, und zwar mit dem Imperfectum in dem Beispiele 10, 7: $\text{קניחמו | ויהללן | ביחמו | רסתחן}$. An der allgemeinen Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit einer solchen conjunctionellen Anwendung von ו ist nach dem Folgenden freilich gar nicht zu zweifeln, und überdies hat ja auch die äthiopische Sprache H:

Amharische (s. Isenberg Dictionary) zeigt Spuren davon, doch in anderer Art; aber auch hier erscheint es vielmehr als Verberbinde.

1) Vgl. auch das äthiopische ከድ , das ja auch als Absichtspartikel gebraucht wird, wie das himjarische ז .

als Nentrum gedacht, conjunctionell behandelt, theils als „weil“, theils als „so dass“ (s. Dillmann a. a. O. S. 326). Das Imperfect scheint freilich mehr auf einen Absichtssatz hinzuweisen, und es wäre immerhin gar nicht undenkbar, dass auch $\bar{\text{w}}$, ähnlich wie das bloße w z. B. Gen. 11, 7, Dent. 4, 40, oder wie das spätere w Koh. 3, 14, als einfachster und kürzester Ausdruck für den Absichtssatz stünde (s. Ewald, Lehrb. d. hebr. Spr. S. 715 fg.). Sonst würde $\bar{\text{w}}$ mit folgendem Imperfect auch an die äthiopische Ausdrucksweise erinnern, wo der Absichtssatz durch das eigentliche in die Construction sich einordnende Relativpronomen mit Subjunctiv, wie im Lateinischen *qui* mit dem Coniunctiv, ausgedrückt werden kann (s. Dillmann S. 421³).

Wir gehen weiter zur Besprechung einiger zusammengefügter Conjunctionen, die wiederum viel Merkwürdiges bieten und stellen einige hier voran, deren Ursprung und Bedeutung besonders unklar ist.

1. בכך erscheint in unsern Inschriften vier Mal, 10, 3. 13, 3. 10. 27, 3, und zwar drei Mal mit Perfect, dagegen 13, 10 mit Imperfect. Was die Bedeutung betrifft, so spricht bei der Stelle 13, 3: $\text{בכך} | \text{בשאל} | \text{בכך} | \text{בשאל}$ die Vergleichung mit 12, 5 $\text{בכך} | \text{בשאל} | \text{בכך} | \text{בשאל}$, wie schon oben angedeutet wurde, dafür dass בכך geradezu relativ ist und als solches das בשאל im Relativsatz wieder aufnimmt; in den übrigen Fällen scheint es eher etwa eine Causalconjunction zu sein. Die äussere Wortform erinnert wohl an das hebräische בן , von dem aus im spätern Hebräischen und Chaldäischen ein בכך Koh. 8, 10, Esth. 4, 16 (in den Targumim sehr häufig) sich bildet, in der Bedeutung *sic, ideo, tunc*; aber hier steht nun freilich die demonstrative Bedeutung so fest, dass man Anstand nehmen muss, es mit unserm himjarischen בכך in Verbindung zu bringen, wenn man nicht etwa daran erinnern wollte, dass בכך und בכך im Hebräischen in relativer (conjunctioneller) Anwendung vorkommen. Immerhin ist aber dieses Gebiet so dunkel, dass es eben so schwierig ist den Zusammenhang abzuweisen, als ihn zu constatiren.

2. Besonders wichtig sind die bereits erwähnten, in der Bedeutung völlig übereinstimmenden, ohne Zweifel causalen Conjunctionen, die sich deutlich hier zum ersten Mal nachweisen lassen⁴): בדל und בדל (*badāt, bidāt und ladāt, lidāt*). Das בדל ist strenggenommen, wie bereits erwähnt, — „dem gemäss, dem entsprechend, dass“ (oder eigentlich: „was gemäss“), daher dann „weil“; oder es liesse sich auch von der Bedeutung „indem“ ausgehen; jedenfalls entspricht es genau dem Gebrauche des hebräischen בגלל .

1) Ueber בדל als Conjunction s. weiter unten.

2) Die eine derselben lässt sich freilich schon in Grutt. fr. 1 vermuthen, wo 2. 2 statt בדל zu lesen wäre בדל , und ebenso Fr. LV, 3.

z. B. Gen. 39, 9. 23 (s. Ewald a. a. O. S. 717); während כִּי dagegen wörtlich bedeuten würde: „dafür dass“ (oder eigentlich: „für was“), am nächsten mit dem arabischen ²⁵لِئَلَّا zu vergleichen,

da ja auch ²⁶כִּי pronominalen Ursprungs ist. Ganz besonders charakteristisch ist dabei die Anwendung des Relativ-Femininum für das Neutrum, womit das Himjarische unter den semitischen Sprachen ganz allein dasteht, sich aber jedenfalls noch am nächsten mit dem Hebräischen, wie dieses das demonstrative כִּי und überhaupt das Femininum anwendet, berührt. Allerdings aber liegt dieser Erscheinung eine dem Semitischen überhaupt gemeinsame Eigenthümlichkeit zu Grunde, wonach das Femininum zum Ausdruck des Abstracten dient. — Was den Gebrauch dieser beiden Conjunctionen betrifft, so erscheinen dieselben, wie schon gesagt 1) mit dem Perfectum, und zwar כִּי z. B. 1, 5: „daraus dass sie bewahrt hat Almakah,“ 5, 2: | כִּי שִׂדְחָהּ „daraus dass er sie beglückt hat,“ ebenso 7, 4. 12, 3. 6. 13, 5. 16, 7 und Fr. IV, 3. Crutt. 1, 4. כִּי 7, 5 (parallel mit כִּי das). 2) Dagegen findet sich einmal כִּי 12, 5 mit unmittelbar folgendem Imperfectum יִמְצָא | כִּי, wo einerseits der Zusammenhang zwischen zwei Sätzen mit כִּי und dem Perfectum für einen Causalsatz („dafür dass er vollenden wird“), anderseits der Vergleich ähnlicher Sätze, in denen dieses Verbum vorkommt, mehr für einen Absichtssatz zu sprechen scheint; was sich aber vielleicht beides dadurch ausgleicht, dass wir das Imperfectum als Wunsch auffassen: „dafür dass er ihn erhalten hat, und dafür dass er vollenden wolle seine Erhaltung . . . und dafür dass er ihn beglückt hat.“ Endlich erscheint 3) sowohl כִּי als auch לִיּוֹ mit folgendem Perfectum und Imperfectum zugleich in der häufig am Schlusse sich findenden Redensart: לִיּוֹ | וְהִנֵּנִי | נִשְׁמָה | כִּי, z. B. 7, 11. 8, 12. 9, 8. 14, 7. 15, 5. 18, 11. 20, 8. 23, 5, wo ohne Zweifel dieselbe Auffassung, wie die so eben angegebene, richtig sein wird: „dafür dass es wohl geht und wohl geben möge,“ so dass das dargebrachte Geschenk ebensowohl als Ausdruck des Dankes, wie auch als captatio benevolentiae gegenüber der Gottheit erscheint ⁴).

3. Eine weitere sehr beliebte, aber leider kaum sicher aufzufassende Conjunction, mit der die Darbringung des Weihgeschenks begründet wird, ist כִּי oder הִנֵּן, dieses letztere הִנֵּן allein sehr häufig, wie 4, 1. 5, 3. 7, 2. 9, 4. 13, 2. 16, 4. 18, 4. 19, 3. 21, 3. 22, 4. 24, 2. 25, 2 und in einer Inschrift von Ma'rib 34, 6; aber einmal 17, 3 vollständiger, doch ganz an derselben Stelle כִּי | הִנֵּן;

1) Wenn dafür einmal 6, 9 in derselben Verbindung כִּי allein vorkommt, so könnte zunächst angenommen werden, dass dieses Neutrum כִּי, im Accusativ gedacht, ganz wie כִּי, לִיּוֹ gebraucht würde; es ist aber auch möglich, dass die Relation von dem vorhergehenden לִיּוֹ mit infin. 2. 5 fortdauert.

endlich in ganz gleichem Sinne $\text{רִת} | \text{חַב}$ 1, 4 und Fr. LV, 3 (nach berichtigter Lesart), und vielleicht allein חַב 4, 16. Die causale Bedeutung der Conjunction, welche, wenn mehrere causale Sätze an einander gereiht sind, immer nur bei dem ersten steht und nachher in der Regel durch בִּרְת wieder aufgenommen wird, ist ausser Zweifel; aber freilich haben wir an ihr einen sprachlichen Bestandtheil, für den sich kaum eine Analogie und darum auch schwer eine sichere Erklärung des Ursprungs wird beibringen lassen. Jedenfalls wird חַב nur als eine verlängerte Nominalform für חַב zu betrachten sein, wie ja Formen mit schliessendem γ im Himjarischen besonders beliebt sind, und beide, חַב und חַבֵּן , scheinen ihren ursprünglichen Charakter und ihre nominale Bedeutung erst allmählich verloren zu haben, daher sie wenigstens theilweise erst mit Hilfe besonderer Relativpartikeln in Conjunctionen verwandelt wurden, wie לְחַבֵּן , לְחַבֵּר u. dgl. m. Was die Etymologie betrifft, so möchte ich nur ganz vermuthungsweise an die *Hadix* חַב (einen Kreis

beschreiben, vgl. חַבֵּן und חַבֵּן herumgehen, daher חַב Kreis) erinnern, aus welcher sich möglicherweise wohl später (vgl. im Griechischen *κύρις*, im Lateinischen *circus*) eine causale Bedeutung entwickeln konnte ¹⁾.

4. Deutlicher zu erkennen, aber zugleich in sprachgeschichtlicher Hinsicht äusserst merkwürdig ist endlich die Conjunction $\text{רִת} | \text{לְקַבֵּל}$ oder $\text{רִת} | \text{לְקַבֵּל}$ 7, 3, 8, 2, 4, 5, 8 (vielleicht ebenso לְקַבֵּל , nur 18, 5). Die causale Bedeutung auch dieser Conjunction kann nicht im mindesten zweifelhaft sein; sie steht ganz an der Stelle, wo sonst חַב oder בִּרְת sich findet, indem 8, 2 der nach der Weiheformel der ersten Zeile beginnende Satz mit $\text{רִת} | \text{לְקַבֵּל}$ eingeführt wird, und dann drei Mal $\text{רִת} | \text{לְקַבֵּל}$ folgt, da, wo sonst בִּרְת steht, und erst in der Schlussformel ein לְרִת eintritt; während in 7, 3 mit $\text{רִת} | \text{לְקַבֵּל}$ begonnen und mit בִּרְת fortgefahren wird. Zur Erklärung dieser Erscheinung dürfen wir freilich nicht erst weit gehen: das Chaldäische bietet uns in der von localer Bedeutung ausgehenden Causalconjunction $\text{רִת} | \text{לְקַבֵּל}$ oder $\text{רִת} | \text{לְקַבֵּל}$ ganz genau dasselbe (s. zu 7, 3). Es ist dies in der That ein sicherer, frappanter Berührungspunkt zwischen dem Himjarischen und dem Semitismus Babylons, so dass dadurch andere scheinbar zufällige Aehnlichkeiten, wie der Gebrauch von נַסַּח (s. diese Zeitschr. XIX, S. 291, in der Inschrift von Warka) oder $\text{נַסַּח} = \text{נַסַּח}$ und die Behandlung von $\text{ר} = \text{ר}$ nicht mehr so bedeutungslos erscheinen, ferner die aufgefundenen Beziehungen zum Assyrischen ihre Mittelglieder erhalten und in Verbindung mit dem eigenthümlichen Charakter der himjarischen Kunstdenkmäler einerseits und der Auffindung himjarischer Inschriften in der Nähe des Euphrats andererseits ein ganz neues Licht auf den Zusammenhang zwischen beiden Gebieten fällt.

1) Wir möchten auf das analoge בְּנִלֵּל vom Stamme בָּלַל hinweisen. (L.)

Aus dem Gebiete der zur Aneinanderreihung der Sätze dienenden Partikeln lässt sich ausser dem allgemein semitischen γ nur noch das specifisch-arabische stärkere $\sigma = \text{ف}$ erkennen; wenigstens glaube ich dies in $\text{סוקה 4, 4, ירוסין סל}$ das. 16 und סצרי das. 19 zu finden, ebenso vielleicht auch in סססיה 13, 7 .

Leider weisen auch unsere Inschriften noch kein Beispiel der Negationspartikel auf, merkwürdigerweise aber allem Anscheine nach das negative Substantiv $\text{עיר} = \text{غمر}$, und zwar in der Form בציר בציר „ohne“ 17, 12.

Hat sich schon in der bisherigen Untersuchung mehrfach Gelegenheit geboten auf die syntaktischen Eigenthümlichkeiten der himjarischen Sprache aufmerksam zu machen, so mögen hier noch einige besonders charakteristische Züge, welche in dieses Gebiet gehören, aufgeführt werden.

Hinsichtlich der Rection des Verbums ist bemerkenswerth die Verbindung der Verba von causativer Bedeutung mit doppeitem Accusativ: so insbesondere sehr häufig das Verbum סגר (ohne Zweifel Form II) in der Bedeutung „Jemand mit etwas beglücken“, z. B. 7, 10, 9, 5, 6, 10, 9, 10, 11, 6, 7, ebenso das synonyme זר 12, 8, 17, 3, 6 und das, wie es scheint, ebenfalls synonyme חמר 20, 4.

Was die Rection des Nomens, d. h. das Genitivverhältniss betrifft, so hat dasselbe, so viel sich erkennen lässt, zunächst nichts von dem sonstigen semitischen Sprachgebrauche Abweichendes. Namentlich kehrt häufig wieder das Beispiel eines genitivus obiectivus; wenigstens glaube ich בטסאלור , das in den Inschriften von Amrān fast regelmässig zu lesen ist, aus bereits angeführten Gründen nicht anders erklären zu können als „gemäss der an ihn (den Gott) gerichteten Bitte“, also ganz wie im Hebräischen זכרך „das Andenken an dich“ bedeuten kann, oder wie הצץ הציץ „der Weg zum Baume“, שמה שאול „die Nachricht über Saul“ gesagt wird; die Fälle wo, wie im Hebräischen, vor einem Relativsatze ohne Relativzeichen die Statusconstructus-Form gewählt ist, wurden schon oben angemerkt. Merkwürdigerweise begegnen wir in den vorliegenden himjarischen Texten mehrmals dem Falle, dass der Genitiv von zwei im status constructus stehenden oder durch γ verbundenen Wörtern abhängt, statt dass derselbe nach correctem Sprachgebrauche schon dem ersten stat. constr. folgt und bei dem zweiten durch das Suffix ergänzt wird. Es geschieht dies aber nur, wie in den entsprechenden hebräischen und arabischen Beispielen, bei eng zusammengehörenden Wörtern; so z. B. deutlich im Anfange der Inschrift von Warka: נכס | יקבר „Grabdenkmal des . . .“, und 20, 9: $\text{אלמקה | וחיל | בטקם}$, vgl. 26, 8: $\text{אלמקה | ינקם | חיל}$.

Betrachten wir nun das Gefüge des Satzes, so ist zunächst zu bemerken, dass, abgesehen von dem Anfange der Inschriften, wo sich das Voranstellen des Subjerts von selbst versteht, im Allgemeinen auch im Himjarischen das Verbum vortrëht und das Subject ihm folgt. Nicht unerwähnt darf bleiben, dass auch hier jene kurze Satzbildung sich findet, welche das Hebräische, wie auch das Aethiopische (s. Dillmann a. a. O. S. 385), besonders durch impersonalen Gebrauch des Verbuns erzielt. Noch merkwürdiger und in der That einer der interessantesten Berührungspunkte mit dem Hebräischen ist, dass das Himjarische sich dabei, wie die hebräische Sprache, wenigstens in vielen Fällen, des Femininum der III Pers. Singul bedient, so dass das Femininum hier im Verbum ebenso Unpersönliches oder Neutrales darstellt wie z. B. beim pronom. relat. היא . Wir führen dafür als Beispiel die häufig wiederkehrende Schlussformel an: $\text{לְבָנִי | וְהַיְיָ | בְּרַחֲמֶיהָ | יִלְחֶם}$, und dafür dass es lieblich ist (d. h. wohlgeht) und sein wird u. s. w.¹⁾ s. das Nähere zu 5, 4.

Was das Verhältniss der Sätze zu einander betrifft, so lassen unsere Inschriften leicht erkennen, dass die himjarische Sprache, trotz ihres einfachen, alterthümlichen, auch dem lapidaren Charakter der Schrift ganz entsprechenden Gepräges, wovon namentlich die in ihrer ursprünglichen Breite erhaltenen Formen Zeugniß geben, in dem einfach feierlichen Stile dieser Votivinschriften eine nicht unbedeutende Neigung zur Unterordnung von Sätzen in grösserem Maassstabe und hierin etwas von jener dem Aethiopischen eigenthümlichen freieren Beweglichkeit in der Satzbildung zeigt. Die meisten jener Inschriften von Amrān bestehen aus einem einzigen Hauptsatze, welcher die Angabe über Wesen und Beschaffenheit des von diesem oder jenem Dargebrachten enthält: daran schliessen sich in der Regel zur Motivirung eine Reihe causal- oder finaler Sätze, bei denen dann insbesondere die Infinitive eine nicht unbedeutende Rolle spielen. Es kann nämlich statt eines einfachen Causal- oder Final-Satzes mit verbum finitum ein Infinitiv mit ל stehen.

Ofter kommt es vor, dass in einem solchen Infinitivsätze nicht bloss das Object, sondern auch das Subject ausgedrückt ist, und zwar in der Weise, dass das Object zufällig immer als Genitiv-Suffix an den Infinitiv sich anschliesst, worauf dann das Subject (offenbar im Nominativ) folgt¹⁾ (und dann erst etwa ein zweiter Objectsaccusativ), z. B. 11, 7: $\text{אֲשֶׁר | אֲשַׁקָּה | אֲחֶרָם | יִלְ}$, ferner 21, 6. 36, 5. 6. Schliessen sich aber an den Objects-Accusativ weitere Bestimmungen an, so geht das Subject voran, z. B. 18, 8. 23, 3. — Es kommt nun aber besonders der Fall vor, dass von

1) Wie das arabishe *nomina verbi* gerade in den Fällen, wo der Objectsaccusativ ein Pronomen ist, auch genau that (s. Caspari a. a. O. S. 215) und wie es auch im Hebräischen, wenn schon selbst, sich findet, z. B. Ezra 9, 8: $\text{וְהָיָה אֲנִי וְכָל הָעָם הַזֶּה בְּיָדָם וְהָיָה אֲנִי וְכָל הָעָם הַזֶּה בְּיָדָם}$ und Jes. 20, 1: $\text{וְהָיָה אֲנִי וְכָל הָעָם הַזֶּה בְּיָדָם}$.

einem Infinitiv ein zweiter, aber ohne ל, abhängig ist, und zwar entweder als unmittelbares Object, so öfter nach ורא, z. B. | וְלֹא אֶבְרָם | שְׂעִרְהֶמוּ | אֶלְמָקָהוּ | יוֹהָא, und dass vollende Almakahu ihre Beglückung (sie zu beglücken) mit „...“, und 23, 5: | וְיֹהָא | וְלֹא אֶבְרָם | שְׂעִרְהֶמוּ | אֶלְמָקָהוּ | יוֹהָא, und dass vollende A. zu erhalten seinen Knecht Ma'sid^m, oder als zweites Object, so in der häufig wiederkehrenden Formel 9, 10: אֶבְרָם אֶרְבֵּוּ | וְלֹא שְׂעִרְהֶמוּ | רַבִּי, und sie zu beglücken mit dem Gnadigsein (der Begnadigung) ihrer Leute⁴, vgl. 6, 10 u. ö., und so ohne Zweifel in dem sich daran schliessenden וְיִשְׁמְעוּ אֶת־יְהוָה, wo offenbar כִּי wie רַבִּי Infinitiv ist; 16, 9: וְיֹהָא | שְׂעִרְהֶמוּ | נִכְתָּם | וְיֹסִים. Ja es fehlt sogar nicht an Beispielen, wo mehrere solche Infinitive an einander gekettet sind, z. B. insbesondere 20, 3: | יוֹהָא | אֶלְמָקָהוּ | חֲסֵד | וְלֹא שְׂעִרְהֶמוּ | מִרְדָּם | וְיֹהָא | אֶרְבֵּוּ | יוֹהָא, und dass vollende Almakahu zu segnen(?) seinen Knecht M. mit Erhaltung seiner Gefilde und mit Beschätzung und Begnadigung seiner Erbin „...“. Hier regiert der Infinitiv ורא die Infinitive יוסי, חצי und רבי.

Neben dieser Neigung zu subordinirten Sätzen ist aber eine andere Seite zu beachten, dass das Himjarische (was besonders für die feierliche Ausdrucksweise solcher Weithungen passt) eine Reihe von parallel stehenden abhängigen Sätzen liebt, die dann in der Regel durch die Copula mit einander verbunden sind, übrigens möglicher Weise auch *ἀντιθέτως* an einander hängen, oder auch durch eine neue Conjunction eingeführt sein können, so z. B. 1, 5, 24, 3. Dabei aber wird nicht in dem Maasse auf Gleichheit der betreffenden Sätze gesehen, dass nicht zwischen Causalsätzen mit Conjunctionen und verbum finitum ein Causal- oder Finalsatz mit ל und Infinitiv zu stehen käme, z. B. 6, 4 fg. Wenn hierbei häufig ein nicht eben sehr symmetrischer Satzbau zu Stande kommt, so finden sich andererseits auch Ansätze zu einem streng symmetrischen parallelismus membrorum, z. B. ganz deutlich 10, 7: יִסְיַחְחֹן | בִּיחְהֶמוּ | וְיִהְיֶה לָן | קִנְיֶהמוּ.

Endlich heben wir noch als besondere Eigenthümlichkeit der himjarischen Sprache hervor, dass sie in auffallendem Maasse Zusammenstellungen von Formen die demselben Stamme angehören liebt, und dies zwar in mancherlei Weise: 1) Dasselbe Wort wird ohne ו wiederholt, vielleicht zum Ausdruck des Distributiven, z. B. 4, 10: דָּרַם | דָּרַם | חֲרָתָה | חֲרָתָה. 2) In Aufzählungen wird Masculin und Feminin desselben Stammes mit einander durch ו verbunden, z. B. 7, 9: נִכְתָּם | וְנִכְתָּם; 13, 8: וְאַחֲרֵיהֶמוּ | וְאַחֲרֵיהֶמוּ; 29, 6: וְאַלְהֵי | וְאַלְהֵי, vgl. Wr. Z. 4: יִדְאָן | וְיִדְאָן. 3) Ein Verbum hat als Object oder als Complement ein Nomen desselben Stammes bei sich, wobei auch der Fall mit in Rechnung zu ziehen ist, wo das Verbum in einem Relativsatze sich an ein Nomen desselben Stammes anschliesst. So schon früher 10, 7: לָהֶם | לָהֶם Fr. XL, und ähnlich hier 35, 4 (wo ohne Zweifel vorausgeht וְלָהֶם | וְלָהֶם), vgl. auch 29, 2, 3: שְׂקִיחִי... שְׂקִיחִי.

und 8, 3: *בַּשָּׂאֵלֹוּ | אֲלִמְקָה | שָׂאֵלֹוּ* ¹⁾, 'Sodann ganz besonders, wo das Verbum im Relativsatze steht, wie 25, 5, 6: *אֲקִיחֶמָּו | דִּקְרִי | אֲקִיחֶמָּו* „ihr Besitzthum, welches sie sich erworben haben“ (vgl. Gen. 12, 5 *אֲתֶּרְךָ-וְכֹשֶׁם אֲשֶׁר רָכַשְׁתָּ*) und in der oft wiederkehrenden Formel: *בַּשָּׂאֵלֹוּ | שְׂחַמְלָאָן* (י) 16, 7, 23, 1, 4, 27, 10; endlich noch 12, 5: *בַּשָּׂאֵלֹוּ | יִשְׁחַמְלָאָן* und 13, 3: *בַּשָּׂאֵלֹוּ | בִּכְן | חֲשָׁלָן*.

4) Endlich wird gern in sehr nachdrücklicher Weise Perfect und Imperfect zusammengestellt (wo dann das Imperfect streng futurische Bedeutung hat), um etwas für die Vergangenheit ebensowohl wie für die Zukunft auszusprechen, wie im Hebräischen *לֹא יָהָיָה וְלֹא יִהְיֶה* (*καὶ ἰδοῦσα καὶ πάλιν δοξάσω* Joh. 12, 28). So in der schon öfter angeführten stereotypen Formel *לֵרָח | זַמְנָה | זַמְנָה* ²⁾, und zweimal begegnet uns eine solche Zusammenstellung in Verbindung mit dem vorhin angeführten Falle, wodurch dann eine besonders breite, feierliche Ausdrucksweise, wie sie für eine Weihetafel gut passt, entsteht, nämlich 16, 7: *בַּשָּׂאֵלֹוּ | אֲקִיחֶמָּו | דִּקְרִי | וְיִקְרִי | שְׂחַמְלָאָן* und 25, 5, 6: *אֲקִיחֶמָּו | דִּקְרִי | וְיִקְרִי | שְׂחַמְלָאָן* und 25, 5, 6: *אֲקִיחֶמָּו | דִּקְרִי | וְיִקְרִי | שְׂחַמְלָאָן* „ihre Besitzthümer, die sie in Besitz bekommen haben und in Besitz bekommen werden.“

Ich schliesse hiermit die Darstellung der grammatischen Eigenenthümlichkeiten der himjarischen Sprache, und es wäre nun zunächst meine Aufgabe über den aus den Inschriften sich ergebenden Wortvorrath Bericht zu erstatten; indessen bedarf diese Seite der Sache noch so gründlicher Untersuchung, dass ich dieselbe, um nicht länger mit der Besprechung dieses unsers neuen Materials zurückzuhalten, für spätere Zeiten aufspare, falls nicht mittlerweile von anderer Seite das Nöthige gesagt wird. Nur im Allgemeinen soll hier bemerkt werden, dass die vorliegenden Inschriften auch hinsichtlich der lexikalischen Seite der himjarischen Sprache ebensowohl interessante Berührungen mit ihren Stammschwestern, als die mannigfachsten Besonderheiten ergeben. Was das Letztere betrifft, so treffen wir theils eine Anzahl von Stämmen und Wörtern, die überhaupt in keiner semitischen Sprache wiederkehren, ohne dass wir freilich bei dem alterthümlichen Gepräge des Himjarischen daraus den Schluss ziehen dürften, dass sie nicht ursprünglich semitisches Sprachgut gewesen und etwa aus andern nichtsemitischen Sprachen eingedrungen wären, z. B. *אֲלִמְקָה*, *טַמָּה*, *בַּחָא*, *וּחָא*; theils eine verhältnissmässig viel grössere Anzahl von Stämmen und Wortformen, die wenigstens in einer andern als der sonst üblichen Bedeutung dem Himjarischen eigenthümlich sind, z. B. *יִקְרָה* erhö-

1) Vermuthlich gebildet hierher noch *קִים | בַּחֲקָרָם* 8, 9. Ich nenne ausserdem noch zwei nicht ganz deutliche Stellen 4, 17 18: *עֲלָם | בָּתוּ | תַּעֲלָם* und 7, 7: *תַּחֲנָה | תַּחֲן*.

2) Ewald, Lehrbuch der hebr. Spr. S. 610.

Dillmann a. a. O. S. 8) und welche ebenso gewiss zuvor schon stattgefunden haben und die früher sicher vorhanden gewesene grössere Uebereinstimmung mit dem Himjarischen auf ein relativ so geringes Maass reducirt haben. Dabei muss aber wohl auch in Rechnung gebracht werden, dass unsere Kenntniss des himjarischen Wortvorraths verhältnissmässig doch immer noch eine geringe ist und sich fast ausschliesslich auf ein bestimmtes Gebiet, das religiöse, beschränkt. Aber um so bedeutsamer sind ja doch hier die Parallelen, welche sich in grammatikalischer Beziehung ergeben haben.

Wie aber die genauere Untersuchung des grammatikalischen Theils der himjarischen Sprache uns die frappantesten Beziehungen zum nördlichen und östlichen Semitismus gezeigt hat, so fehlt es daran auch in lexikalischer Beziehung keinesweges. Insbesondere ist es auch hier auffallend, dass einzelnes in merkwürdiger Weise ganz mit dem hebräischen Sprachgebrauche Uebereinstimmende sich findet, wodurch auf den alterthümlichen Charakter dieses südsemitischen Sprachzweiges Licht fällt und das vollkommen bestätigt wird, was Dillmann (äthiopische Grammatik S. 8) im Voraus bemerkt hat: „dass wir uns nicht wundern müssten, wenn sofort bei Entzifferung der himjarischen Inschriften manche auffallende Aehnlichkeit dieser Mundart mit dem Hebräischen sich ergeben sollte“. Es genügt in dieser Beziehung (ausser der Präposition *עַל*, *בְּ*, und ähnlichem bereits Angeführten) an Ausdrucksweisen zu erinnern wie *לֵךְ* „es geht ihm wohl“, vgl. *לֵךְ* (s. zu 5, 4), *הַשֵּׁב* = *הַחַי* „danken“, vgl. *הַחַי* wie im spätern Hebräisch in der Bedeutung „Heil, Hilfe“, oder an eine Zusammenstellung wie *אֶל* = *אֶל* = *אֶל* und *אֶל* „Bedränger und Hassler“ (s. zu 31, 5), und kaum ist zu bezweifeln, dass bei weitem Fortschritten in der Erklärung sich noch weitere Parallelen ergeben werden. Was wir aber als einen wesentlichen Gewinn betrachten müssen, ist der sichere Nachweis, der sich aus unsern Inschriften ergibt, dass im Himjarischen auch wenigstens einige specifisch aramäische Bestandtheile vorkommen: ausser dem bereits nachgewiesenen *דָּ* (auch *דֵּ*) und der Conjunction *וְ* (*וְ*) *לְקַבֵּל* insbesondere *זָכַר* (Inschr. von Warka) = Denkmal und *סָרַק* = retten, was freilich auch vom Hebräischen aus nicht fern liegt (s. zu 8, 8). Ja wir finden sogar, wenigstens in gewissen himjarischen Dialekten, Beziehungen zum Assyrischen, die sich freilich nicht so unschwer erklären lassen (s. zu 29, 4 in dieser Zeitschr. XIX, S. 249 u. oben S. 231). Suchen wir nun auf Grund der vorstehenden Ausführungen über den grammatikalischen wie über den lexikalischen Theil der himjarischen Sprache, unter Berücksichtigung des himjarischen Schriftcharakters, die geschichtliche Stellung jener Sprache innerhalb des Semitismus festzustellen, so dürfte sich etwa Folgendes ergeben:

Die sogenannte himjarische Sprache — oder wohl richtiger die Sprache der Sabäer — scheint zusammen mit der arabischen und äthiopischen den südlichen Zweig der semitischen

Sprachfamilie zu bilden und steht in einem eigenthümlichen Verwandtschafts- und Verschiedenheitsverhältnisse zu jenen beiden zusammen und zu jeder einzelnen derselben. Gemeinschaftlich hat sie mit ihnen nicht bloss die Spaltung der Laute η und α und gewisse Lautverschiebungen, nebst dem γ im Anlante (z. B. לרר), sondern auch gewisse charakteristische grammatische Formen, wie die reichere Entwicklung der Verbalformen, insbesondere Form X (wozu freilich auch das Aramäische Ansätze zeigt); sodann die diesen Sprachen ausschliesslich zukommende Bildung des Collectivums oder innern Plurals, das Pronomen $\bar{\gamma}$ und auch, soviel sich bis jetzt erkennen lässt, manche dem Arabischen und Aethiopischen gemeinschaftliche Stämme (z. B. כבר , צרח (?), כון , שרח).

Ausschliesslich gemeinschaftlich mit dem Arabischen hat sie das ganze in jenen feinen Nuancirungen sich verzweigende Lautsystem¹⁾, die Diphthonge und fast ausnahmslos (s. diese Zeitschr. X, S. 33—35) die Gesetze der Lautverschiebungen, die Wäslirung des Alif in entsprechenden Fällen; hinsichtlich des Verbums die eigenthümliche Gestaltung der VIII Form, die Endung der III Person Plur. des Impf. auf u und den möglichen Wegfall desselben im Subjunctiv; aller Wahrscheinlichkeit nach das Particip des einfachen Stammes, sowie überhaupt die Participien; das specifisch arabische Deminutiv (wenn auch zunächst nur in Eigennamen), die Elativbildung (freilich auch nordsemitisch), die Bildung des status constructus im Plural, die Anfänge einer Flexion im Plur. (\bar{u} und \bar{i}), das Beziehungsno men $\bar{\gamma}$, meistens mit seinem Feminin $\bar{\eta}$; die mögliche Umlautung der Pronominal-Suffixe hu , $hamu$ in hi und $h-mi$, die Anwendung des $\bar{\gamma}$ mit Imperfect als Absichtspartikel, die Partikel $\bar{\gamma}$ und endlich manche specifisch arabische Wörter — in der That so viele Punkte der Uebereinstimmung, dass man, Alles in Allem genommen, nicht von einer „profonde difference qui sépare le dialecte himyarite de l'arabe“²⁾ reden kann oder zu reden genöthigt wäre.

Ausschliesslich gemeinschaftlich mit dem Aethiopischen hat das Himjarische: gewisse volle unverkürzte Formen, wie namentlich bei den Verbis tert. $\bar{\gamma}$, das Vorherrschen einer Collectivform أفعال , die Möglichkeit an Collective den äussern Plural anzuhängen, das Fehlen des Artikels, den starkentwickelten Gebrauch des relativen $\bar{\gamma}$, manche ausschliesslich im Aethiopischen übliche Wörter und endlich, um auch dieses nicht zu übergehen, den eigenthümlichen Schrifttypus.

1) Etwa mit der Ausnahme, dass für $\bar{\gamma}$ ein besonderes Zeichen sich nicht mit Sicherheit nachweisen lässt.

2) Renan, Histoire générale p. 302. (308 ed. III.)

Aber das Himjarische unterscheidet sich auch wieder in gleicher Weise vom Arabischen und Aethiopischen theils durch innerhalb des Semitismus ihm ausschliesslich zukommende Eigenthümlichkeiten: die Endung des Imperfects auf *n*, die Infinitivformen, das Causativ (und andere Conjugationen?) ebenfalls auf *n*, die vielen Formen mit präfigirtem *m* und schliessendem *n*, die Behandlung von *an* als Relativ und die damit gebildeten Conjunctionen, die Form *an* für ein demonstratives Beziehungs-nomen und eine Anzahl ganz neuer oder in besondern Bedeutungen üblicher Stämme; theils aber auch durch mancherlei Erscheinungen, welche das Himjarische nur mit dem Hebräischen (Causativ in der Form des Hifil, Verbum impersonale im Femininum und dgl. *m*) oder sogar mit dem Aramäischen (demonstr. Pron. *an*, Conjunction *(an)an* | *an* und einzelne Wörter) und dem Aesyrischen (Mimation, Suffix *n*, Suffix in besonderer Mundart, *n*. Inschr. 29) theilt.

Von hier aus möchten sich zunächst folgende Sätze mit Sicherheit ergeben:

1. Es ist kein Grund vorhanden, wie Renan (a. a. O. vgl. auch p. 59) zu verlangen scheint, um des gemeinsamen Schriftcharakters willen die himjarische Sprache mit der äthiopischen zusammen als eine vierte südliche, beide Seiten der Babelmandelstrasse einnehmende Gruppe, die man die sabäische oder euschitische ¹⁾ nennen könnte, hinzustellen neben dem hebräischen, phönizischen, aramäischen und arabischen Zweig; vielmehr zeigen sich bei genauerer Betrachtung des Himjarischen mindestens ebenso vielfache, wo nicht stärkere Berührungspunkte mit dem ächt Arabischen als mit dem Aethiopischen; das Himjarische bildet somit, entsprechend dem geographischen und ethnographischen Rahmen, recht eigentlich das Bindeglied zwischen beiden, und alle drei ordnen sich deutlich zu einer südlichen Gruppe des Semitismus zusammen.

2. Innerhalb dieser Gruppe steht das Himjarische, wie es sich uns in den vorhandenen Inschriften darstellt, entsprechend dem Umstande, dass das Alter derselben die frühesten Urkunden, die uns vom Arabischen und Aethiopischen erhalten sind — höchstens die wenigen altäthiopischen Inschriften, wie die von Jaha, ausgenommen — übertrifft, ohne allen Zweifel als die alterthümlichste unter diesen Sprachen da, und hat ursprünglichere oder den ursprünglichen näher stehende ächt semitische Bildungen erhalten, die sowohl das Arabische als das Aethiopische verloren oder wenigstens verwischt hat.

¹⁾ Dieses Prädikat, das den ächt semitischen Charakter des Himjarischen zweifelhaft zu machen geeignet ist, wenn es auch ganz mit der principiellen Annahme Renan's vom Semitismus anknüpft, muss als durchaus unberechtigt abgewiesen werden. Vgl. noch bei Renan a. a. O. p. 316 (322), wo von einer Alterung des sprachlichen Charakters des Himjarischen durch euschitischen Einfluss die Rede ist.

3. Keineswegs aber kann die Sprache unserer Inschriften, wie sie uns vorliegen, unmittelbar als die gemeinsame Wurzel angesehen werden, von welcher aus in directer Abstammung einerseits das eigentliche Arabische, andererseits das Aethiopische sich abzweigen, so dass sie, wenn wir so sagen dürfen, als die südsemitische Stammsprache zu betrachten wäre; vielmehr ist eben so gewiss, dass die Abzweigung des Aethiopischen von einem südsemitischen Stamme ¹⁾ weit hinter der Zeit unserer Inschriften liegt, als dass die Entwicklung des Arabischen, wie es uns in den ältesten Urkunden vorliegt, noch ganz andere Factoren voraussetzt, als was uns im Himjarischen gegeben ist.

4. Immerhin aber scheint die himjarische Sprache und Schrift ein unmittelbarer, höchstens durch einzelne semitische Elemente tingirter Abkömmling jener alten südsemitischen Sprache und Schrift zu sein, die in vorhistorischen Zeiten im grössten Theile Arabiens geherrscht haben mögen und deren Spuren wir wiederfinden ebensowohl in jenen Charakteren auf dem Steine Abrahams in der K'abah (s. diese Zeitschr. X, S. 28) ²⁾, als z. B. in der Inschrift, welche weit hinauf am rothen Meere in Wādī-Moje ³⁾ entdeckt worden, und wohl auch in jenen Inschriften auf binnenländischen Ruinen des mittleren Arabiens. ⁴⁾

In diesem Sinne werden wir also jene früher (in d. Zeitschr. X, S. 30) angeführte Notiz über die alten Sprach- und Schriftarten Arabiens, wonach als die älteste das ^{فست} ^{فست}, die Sprache und Schrift der 'Ad, Tamūd und der ältern Qurhūn erscheint, woraus später die Sprache der Hingaren wurde, zu verstehen haben ⁵⁾. Von derselben alt-südsemitischen Sprache hat sich gewiss schon in frühen Zeiten die

1) Dillmann a. a. O. S. 8. [Vgl. auch Schrader, de Linguae Aethiopicae indole universa p. 3 sq. (L.)]

2) S. die Abbildung bei Dossy, die Israeliten zu Mekka.

3) Diese Inschrift ist zuerst bei Wellstedt, Reisen in Arabien, abgebildet und von Rödiger (II, S. 374, vgl. 153 fg. in der deutschen Uebersetzung) besprochen worden. Rödiger erkennt schon in der ihm vorliegenden Zeichnung die Aehnlichkeit mit himjarischen Zeichen nicht. Nach unzweifelhafter Ergänz. sieht dies aus der weit besser. Zeichnung in dem Journal of the Bombay Branch II, July 1843, S. 273 fg., welche insbesondere eine Reihe von oben nach unten gekrümmt durchgezogen normal angeführte himjarische Zeichen aufweist, während auch ausserdem nicht wenige himjarische Charaktere sich deutlich erkennen lassen.

4) S. Ritter, Erdkunde XIII, S. 354 u. 441 fg. — Hier ist ohne Zweifel auch in weiterer Entwicklung die Heimath jenes Schriftcharakters zu suchen, der uns in den hebräischen Inschriften vorliegt.

5) Dabei soll gar nicht gedeutet werden, dass vielleicht hinter der ältesten semitischen Schlecht noch eine ursprüngliche Bevölkerung liegt, daher auch bei arabischen Namen noch manches Fremdartige anklingt.

äthiopische Sprache abgezweigt; indem die vom südlichen Arabien aus nach Afrika übersiedelnden Semiten Sprache und Schrift mit hinübernahmen und dort unter dem Einflusse der geographischen Verhältnisse (dem Gebirgscharakter der Gegend) und weiterhin auch vielleicht der benachbarten Völkerschaften zu eigenthümlichen, unter sich wiederum verschiedenen Mundarten, von denen im Ganzen das Giez den alten semitischen Typus am treuesten bewahrt, jedoch auch die andern, insbesondere das Amharische, manches Altsemitische erhalten haben, ausbildeten. Dabei muss es dahin gestellt bleiben, ob die verschiedenen, nach Vergleichung des Arabischen und Himjarischen zu schliessen, fehlt südsemitischen Elemente, welche dem Aethiopischen abgehen, denselben ursprünglich nicht gefehlt haben, sondern erst allmählich verloren gingen (wie dies z. B. hinsichtlich der Elativbildung durch vortretendes *Alif* ¹⁾ unzweifelhaft, vielleicht auch hinsichtlich der eigenthümlichen arabischen und himjarischen, dem Aethiopischen fehlenden Zeichen ²⁾ der Fall ist), oder ob solche damals, als jene Uebersiedelung nach Afrika stattfand, sich noch nicht ausgebildet hatten.

Was nun aber die Stellung des Himjarischen zum Arabischen betrifft, so erklärt sich die, bei aller Gemeinschaftlichkeit des eigentlichen Grundstockes und so mancher ganz specifischen Erscheinungen, vorhandene Verschiedenheit, die schliesslich so gross war, dass die Mittlaraber und Himjariten einander nicht verstanden ³⁾, — jene Kluft, die sich hauptsächlich auch darin offenbart, dass der eigenthümliche altsemitische Schriftcharakter den übrigen Arabern fremd blieb, und ein anderer erst später, als die Bildung der Nordaraber so weit fortgeschritten war, von Syrien her importirt wurde ⁴⁾, — aus jener in der arabischen Tradition keinesweges ganz verwischten Umwälzung, welche auf der Halbinsel sich allmählich vollzogen hat, indem von den sogenannten ismaelitischen Stämmen, den *مستعربين*,

die ursprünglich mehr das nördliche Arabien und die syrisch-arabische Wüste und theilweise auch einzelne Küstenpunkte Philistaea's ⁵⁾ bewohnten, einzelne Theile entweder südwärts drangen und die früher ansässigen, an die alte Cultur sich anlehnenden Völker vernichteten, oder aber sie absorbirten, wobei dann wohl der bisher weniger

1) Dillmann a. a. O. S. 191.

2) Das. S. 13. Anm.

3) Vgl. Pocock, Specimen hist. Arab. p. 155 fg., De Saey, Antholog. gramm. arab. p. 413, vgl. *مستعربين* bei Freytag a. v.

4) Es ist wohl jetzt keinem Zweifel mehr unterworfen, dass die Nordaraber ihren Schrifttypus von den Nabathäern erhalten haben (s. unsere Bemerkung in dieser Zeitschr. XIV, S. 377, Anm. 3), was freilich doch endlich auf Syrien zurückgeht (L.).

5) S. Krael, Ueber die Religion der vorislamischen Araber S. 31 fg.

übliche Schrifttypus verloren ging. Indem sie nun möglicherweise den ursprünglichen alterthümlichen südsemitischen Sprachcharakter mit neuen Elementen durchdrangen, entwickelten sie jene durch lexikalischen Reichthum, wie durch grammaticalische Bildung und Consequenz so ausgezeichnete Sprache, wobei es immerhin recht wohl möglich, ja sogar wahrscheinlich ist, dass die von ihnen vorgefundene im mittleren Arabien vorherrschende Sprache bereits gewisse Eigenthümlichkeiten gegenüber der süd-arabischen angenommen hatte. Auf diese Weise würde sich ebensowohl die fundamentale Gleichartigkeit des himjarischen und Arabischen, wie anderseits die grosse Verschiedenheit beider in grammaticalischer und lexikalischer Beziehung und zugleich das Fehlen jenes alten Schriftcharakters bei den Arabern erklären. Wie die ursprüngliche Mundart jener erst später weiter südlich vorgedrungenen und dann zur Herrschaft gelangten Stämme sich zu der von ihnen vorgefundenen südsemitischen Sprache verhalten, muss eben dahin gestellt bleiben. Mit ziemlicher Sicherheit möchten wir aber den arabischen Artikel als einen derjenigen Bestandtheile bezeichnen, welcher erst auf diesem Wege in Arabien Eingang fand, indem bei jenen früher nördlich wohnenden Stämmen, die dem hebräisch-phönizischen Gebiete näher standen, eine mit dem hebräischen אֵת und אֶת (mit folgendem Dagesch) identische Pronominalbildung als Artikel verwendet wurde. In der That führt ja die früheste Spur, die wir vom arabischen Artikel haben, das *Alukar* des Herodot (*s. diese Zeitschr.* VII, S. 483 und Krehl *a. a. O.* S. 43), eben auf jene Stämme hin.

Wenn uns nun nach dem Gesagten die Sprache der Sabäer als die älteste und ursprünglichste noch erhaltene Vertreterin des südsemitischen Sprachzweiges erscheint, so ist schliesslich hinzuzufügen, dass sie sich auch wieder in mancherlei Mundarten getheilt zu haben scheint. Spuren davon liessen sich schon früher (*in dieser Zeitschr.* X, S. 33) aufweisen; den deutlichsten Beleg davon geben aber unter den neuentdeckten Inschriften die durch besondere Eigenthümlichkeiten ausgezeichneten Numern 28, 29 und 37, von denen schon früher die Rede war. Vermuthlich sind die verschiedenen jetzt im südlichen Arabien gesprochenen Mundarten; wenigstens grösstentheils, Ueberreste von solchen Zweigen der alten sud-arabischen Sprache, und da sie niemals Schriftsprache geworden sind (*s. Renan a. a. O.* S. 306), so zeigen sie sich so entstellt und verderbt, dass sie bis jetzt keine erhebliche Stütze für die Erklärung der himjarischen Inschriften abgegeben haben. Die Verzweigungen jener Mundarten mögen theils auf der Aufeinanderfolge verschiedener Völkerschaften, die sich hier niederliessen — wodurch auch die alte Nachricht im *Mufam* von den auf das Musnad folgenden Sprachen, denen der Gurhum, der Joktaniden und der Midjaniten, zu ihrem Rechte käme —, theils aber auch auf auswärtigen Einflüssen beruhen, was namentlich solche Bestandtheile wie س = *Sohn* im Epikil beweisen, das sicher aramäischen Ursprungs

ist. Uebrigens müssten diese Mundarten (das Mahri, Ebkili u. a. w.) noch viel genauer untersucht werden, um überhaupt etwas Gewisses darüber festzustellen, und man wird vorläufig noch kein Recht haben z. B. das Ebkili als eine von kuschitischem Einfluss tingirte Sprache zu bezeichnen (s. Renan a. a. O. S. 59 und 316).

Ich schliesse diese Bemerkungen über Schrift und Sprache der Inschriften, um noch in Kürze

B. die Bedeutung der Inschriften in geschichtlicher und antiquarischer Beziehung

zu besprechen. Der in dieser Hinsicht sich ergebende Gewinn kommt freilich der Bedeutung der linguistischen Resultate in keiner Weise gleich. Dies rührt hauptsächlich daher, dass der weitaus grösste und zugleich am leichtesten verständliche Theil unserer Inschriften so ziemlich denselben Zweck und Inhalt hat, eine einer Gottheit geschehene Darbringung auszusprechen und zu motiviren, während grössere Stücke, die andern Inhalt haben, wie no. 35, Fragmente sind und auch unter den erst genannten Inschriften die umfangreicheren, wie no. 4, sich zum grossen Theil einer sichern Erklärung entziehen. So sind verhältnissmässig die religionsgeschichtlichen Ergebnisse noch am günstigsten gestellt, wie denn auch zugleich die decorative Ausstattung der Inschriftentafeln und die vorhandenen Gemmen nicht unwichtige kunstgeschichtliche Aufschlüsse geben. Doch lässt sich auch für die Kritik der Geschichte und der Zustände des alten Sabäerreichs aus unsern Inschriften Manches entnehmen.

1) Kenntniss des sabäischen Reichs und seiner Geschichte im Allgemeinen.

A. Die Eigennamen. Was wir über die Geschichte des himjarischen Reichs, wenigstens hinsichtlich derjenigen Zeit, welche etwa dem Alter unserer Inschriften entsprechen dürfte, wissen, beschränkt sich — wenn man von mythischen Andeutungen der muslimischen Schriftsteller absieht — so ziemlich auf blosse Namen. Dabei wurde früher (in dieser Zeitschr. X, S. 58) bemerkt, dass in dieser Beziehung sich ziemlich wenig Uebereinstimmung zwischen den arabischen Angaben und den Inschriften zeige. Anders stellt sich die Sache nunmehr dar; denn unsere jetzigen Inschriften, die einen ausserordentlichen Reichtum von Eigennamen besitzen, enthalten eben auch solche, und zwar theilweise ganz charakteristische, welche von den Arabern in ihren Angaben über himjarische Geschichte aufgeführt werden: so, ausser den schon früher nachgewiesenen, hier so häufig vorkommenden ܡܪܕܢ = مرند und ܕܪܝܢ , vor Allem ܥܒܕܫܡܫ 10, 1 = عبد شمس , das mehrmals in den himjarischen

Königslisten, insbesondere als Name Saba's d. h. des Gründers der sabäischen Dynastie, vorkommt; ebenso שָׁמִיר 12, 1. 13, 1 (vgl. פֶּטֶר 7, 1) = شَمِير, (bekannter Königsname Šamir Jar'as bei Abulfedâ), אֲשַׁד = أَسَد (Name des Königs As'ad Abûkarib, bei Abulfedâ, s. 17, 1), הַיִּנְמָה = عَيْنَمَة (s. zu 9, 1), Stammesname = يَكْرَل, 20, 6. 35, 2 (s. zu letzterer Stelle), עֲמֶרָן = عَمْرَان (in den Inschriften als Name der Stadt, bei den Arabern als Stammesname angeführt), עֲמֶרָב = عَمِي كَرَب. Ausserdem finden wir in den Inschriften eine Reihe von Namen, die uns von den Arabern nicht als speciell himjarische überliefert, uns vielmehr als in Arabien überhaupt übliche bekannt sind, nun aber, da sie zugleich hier vorkommen, als gemeinsames, altarabisches Erbtheil sich erweisen. Dahin gehört, ausser den oben angeführten, z. B. עֲבֶרֶשְׁמֶשׁ, insbesondere וְחַבִּיל 32, 3 (Kāmās p. 1563), jedenfalls altarabischer und speciell stilarabischer Name, wie alle jene mit 11 zusammengesetzten; damit ist gleich zusammenzustellen: 1, 1 שְׁלֹמֹה, 1, 1 אֲרֹס = أَرَس, 26, 1 אֲרֹס = أَرَس, 1, 11. 10, 3 שָׁוֹר = شَوْر, ferner 1, 11. 10, 3 שָׁוֹר = شَوْر, 26, 1 אֲרֹס = أَرَس, 1, 11. 10, 3 שָׁוֹר = شَوْر, 27, 1. 11 שָׁרֵם = شَرِم, 19, 1 וְחַבִּיל = حَبِيل, 23, 6 זֶבֶאם = أَسِيد = أسيد, 11, 1 אֲשִׁירִים = قَرִיִּים = قرين, 13, 1. 5 קִרִּיִּים = קִרִּיִּים, 23, 1. 4 מִשְׁעֹרִים = مَسْعُور = مَسْعُور, 11, 3. 16, 2 אֲדָם = تَابِي, 20, 9, auch in den sinaitischen (nabathäischen) Inschriften. 7, 1 אֲנַמְרָם = أَمْرَام u. dgl. m. Doch muss dann die früher (in dieser Zeitschr. X, S. 51) in Anschluss an Ewald gemachte Bemerkung, dass die himjarischen Männernamen in Stoff und Zusammensetzung sehr wenig Aehnlichkeit mit den gewöhnlichen arabischen haben, eine Einschränkung erleiden; es ist vielmehr zu constatiren, dass ein sehr grosser Theil der himjarischen Namen, welchen wir in unsern Inschriften begegnen, theils geradezu anderweitig im Arabischen sich nachweisen lässt, theils wenigstens Bildungen zeigt, welche auch im Arabischen vorkommen, so insbesondere noch Elative wie 6, 1 אֲבֶלֶם = أَوَّلَم, 9, 2. 11, 3 אֲהֶרָב = أَهْرَب, 8, 1. 12, dann die zahlreichen oben S. 221 angeführten Imperfectformen, sowie die mit der Endsilbe ān, und ueben den mit männlicher, die mit weiblicher Endung gebildeten Namen. Andersseits ist allerdings nicht zu leugnen, dass nicht bloss vielfache Namen sich finden, denen entsprechende Stämme wir im Arabischen nicht mehr haben (namentlich manche ganz eigenthümliche auf Quadrillittera

zurückgehende Formen, z. B. מִקְטָן 17, 1. חֲמִנָה 30 A—B. חֲמִנָה 18, 1¹⁾ und auf der Gemme 35, d. חֲמִנָה 8, 1. חֲדָלָה 32, 1 u. dgl.), sondern auch solche, die aus eigenthümliche, im Arabischen nicht übliche Bildungen zeigen; hierher gehören Namen, wie מִנְיָן 15, 2. מִנְיָן 27, 1; und besonders die vom Causativ gebildeten eigenthümlich aber kommen hier jene schon früher besprochenen eigenthümlich zusammengesetzten Eigennamen in Betracht, und muss zunächst hier wiederum, wie a. a. O. S. 51, bemerkt werden, dass das Himjarische die auf der Idäfab beruhenden Zusammensetzungen dieser Art, wenigstens in der Regel, nicht als zwei getrennte Wörter, sondern als ein Wort behandelt hat; daher denn nicht עֵר | מִשְׁמֵם geschrieben wurde, sondern עֵרְמִשְׁמֵם 10, 1²⁾, so auch Fr. III nicht עֵרְכִלְלֵם | עֵר, wie a. a. O. S. 52 angegeben ist, sondern עֵרְכִלְלֵם; anders verhält es sich mit עֵרְכֵר | שְׁמֵהֶל 30, A. s. zu dieser Stelle. Recht deutlich ist dies bei den mit אָ zusammengesetzten Eigennamen, von denen früher das Beispiel אִיסְכָל in dieser Hinsicht zur Sprache kam, dann hier רֵבְכָל und einige andere, hinsichtlich deren es freilich zweifelhaft ist, ob sie auf dem Genitivverhältnisse beruhen, oder nicht vielmehr einen abgekürzten Satz darstellen, wie רֵבְכָל 13, 12. חֵכָל 18, 1. נִכְכָל 26, 10. 37, 4. יִחְכָל 36, 4. Bei diesen Zusammensetzungen wird es durch die Form, in der sie oder ähnliche Namen im Arabischen erhalten sind (z. B. شراحيل, وعجيل u. s. f.), ganz unzweifelhaft gemacht, dass sie als ein Wort anzusehen sind. Ganz deutlich ist dies auch bei שְׁדָלָה 4, 1 (vgl. oben XIX, S. 171), wo die Vereinigung beider Bestandtheile zu einem Ganzen schon so weit gediehen ist, dass der erste Radical des zweiten Worts wegfallen konnte. Vollends lassen sich als ein Wort fassen jene im Himjarischen so beliebten, ganz an das nord-semitische, resp. hebräische Gebiet erinnernden nomina propria composita, welche aus einem verbum finitum mit seinem Subject oder Object bestehen, wie solches schon früher (in dieser Zeitschr. X, S. 52) aus den Fresnel'schen Inschriften nachgewiesen wurde. Den dort angeführten Beispielen, besonders den Zusammensetzungen mit מִלֵּךְ, wie יִשְׁהַרְמֵלֵךְ, יִכְרַבְמֵלֵךְ, können wir als Imperfectformen deutlich zu erkennende Belege zur Seite stellen: יִקְהַמֵּלֵךְ 13, 13 „dem der König willfährt“, oder „den er erhört“; auch 15, 1 ist eine Zusammensetzung mit מִלֵּךְ zu vermuthen (der Stein ist an der betreffenden Stelle beschädigt). Eine solche auf Verbalverbindung beruhende Composition ist möglicherweise auch das oben erwähnte nom. propr. יִחְכָל, vermuthlich auch נִכְכָל, s. zu 26, 10; das אֶלְשָׁרָה, das wir hier wieder zweimal finden, wurde schon

1) Ueber Dieses und das Vorangehende s. unsere Bemerkung zu 6, 2. (L.)

2) Uebrigens hat auch das Arabische diese Verbindung so eng gefasst, dass aus عيشي عيد شوي ein عيشي entstehen konnte.

früher (a. a. O. S. 54) als hinsichtlich der Art der Zusammensetzung nicht sicher besprochen; wie diese bei שִׁמְהוּעֵלִי 1, 10, 10, 4, 14, 4, עֲטָרָה 1, 10, חֲנֻכָּה 10, 5, sowie bei den sonst hier noch vorkommenden eigenthümlichen Namen אֱלֹהֵאֲמִירָה 37, 2, בִּרְקָדָר 29, 1, שִׁמְרָה 34, 2 zu betrachten sei, darüber siehe den Commentar zu den betreffenden Stellen.

Nach dem Bisherigen dürfte die Bemerkung nicht als unbegründet erscheinen, dass bei den himjarischen Namen eine zwiefache Strömung nachzuweisen ist, von denen die eine als echt arabisch erscheint, die andere aber theils ganz spezifische, theils mehr an das Nordsemitische anklingende Elemente enthält. Vielleicht haben wir hierin zugleich eine entschiedene ethnographische Strömung zu erkennen, bei der wir aber noch nicht von unsemitischen Elementen zu reden Grund haben. Ferner ist noch zu constatiren, dass jene eigenthümlich zusammengesetzten Eigennamen in den Fresnelschen Inschriften von Ma'rib viel häufiger vorkommen, und die anders gestalteten bei weitem mehr überwiegen, als dies in den zuletzt entdeckten der Fall ist. Dies dürfte wohl mit dem Umstande zusammenhängen, dass jene fast anschlusslich der herrschenden Klasse in Ma'rib und zwar ohne Zweifel in der Blüthezeit des Reichs angehören, während diese aus einem bestimmten anderweitigen Kreise, dem in 'Amrān herrschenden Geschlechte der Marjaditen stammen.

Noch muss hier hinsichtlich der Namen auf eine Erscheinung, die ebenso sehr eine Uebereinstimmung mit dem arabischen Gebrauche, als eine vielfache Abweichung von demselben zeigt, aufmerksam gemacht werden. Während nach sonstiger Sitte selten ein Mann sich nennt, ohne zugleich den Namen seines Vaters anzugeben, wiewohl dieser Fall immerhin hie und da vorkommt, z. B. 8, 1 (in andern Fällen werden mehrere zusammen z. B. als מִיָּהֲרֹם בְּנִי bezeichnet, wo man noch zweifeln kann, ob das eigentliche Sohnesverhältniss, oder nur das der Stammesangehörigkeit bezeichnet werden soll), so fehlt es auch nicht an Beispielen, wo ein Mann zwei Namen führt, z. B. 6, 1: אֶסְלָם | אֲנִסְרָם; 8, 1: יֶאֱחָם | רֶבְכָּם; 11, 3: אֶסְם | אֶרְסָם; 12, 1: יֶכָּב | שִׁמְרָה; 16, 2: אֶסְם | כְּהֶכָם; 27, 1: טַעֲנִין | שִׁרְכָם; 32, 3: יֶהָת | יֶרְבֵּאֵל; 33, 1: יֶהֱטִין | שִׁמְרָה; 35, 1: יֶרְבֵּב | שִׁרְכָם; das. 5: יֶהֱצָב | אֶלְשֶׁרָה. Es kann kaum ein Zweifel obwalten, dass wir es in allen diesen Fällen nicht mit zwei von Anfang an mit einander den Eigennamen dieses Mannes constituirenden Wörtern zu thun haben, sondern vielmehr mit einem eigentlichen ursprünglichen Personennamen (im Sinne des arabischen عَلَمٌ) und einem demselben zu weiterer Unterscheidung von andern gleichen Namen führenden Individuen, vermuthlich wegen gewisser besonderer Eigenthümlichkeiten, beigegebenen, der letztere also in seiner appellativen Bedeutung, wie das arabische نَقَبٌ. Und zwar wurden,

wenn wir aus den vorhandenen Beispielen einen weitem Schluss ziehen dürfen, zu solchen Zunamen besonders gern zwei Formklassen verwandt, die wohl auch bei Bildung des eigentlichen num. propr. vorkommen: theils die Elativformen, als recht eigentlich dazu bestimmt, eine charakteristische Eigenschaft zu bezeichnen, — so die

beiden oben angeführten Beispiele mit אדם (= אֲדָם) und die beiden früher (in dieser Zeitschr. X, S. 51) genannten von H. G. 1, 1 und Fr. XLV; theils, was als recht bezeichnend bemerkt zu werden verdient, die sogenannten Imperfectbildungen als Substantive, wohl als unmittelbarer Ausdruck der habituellen Seins- oder Handlungsweise, die von Jemandem auszusagen ist. Wenigstens ist es mir nicht glaublich, dass es nur zufällig sein sollte, wenn wir ausser den Elativen fast ausschliesslich solche Imperfectbildungen als Zunamen gebraucht finden; so auch Fr. XII und XIX: שִׁמְרָה־לִּי | יִנֵּק, s. a. a. O. dieser Zeitschr. S. 51. Ausserdem findet sich noch in dem Beispiele 27, 1: שִׁמְרָה־לִּי | שִׁמְרָה (ähnlich auch 17, 1) ein vermuthlich durch die Endung n zu einem Substantivum erhobenes Particip. Ein besonderer Fall ist noch, wenn ein Mann seinen Zunamen von einer besondern Localität erhält, wie 6, 2: הוֹשֵׁעָה | דְּנַחֲסִין, wo

dieses הוֹשֵׁעָה sicherlich wie דְּנַחֲסִין aufzufassen ist: „der Besitzer von Nabsân“; ein solcher Name konnte aber dann, wie dies auch bei דְּנַחֲסִין der Fall ist, zuweilen auch als Eigename gebraucht worden, wie 6, 10: דְּנַחֲסִין | לְבָנִי. Daraus geht, soviel sich aus unsern Inschriften erkennen lässt, zugleich hervor, dass der Zuname im Himjarischen sich ganz einfach und seinem nächsten Zwecke gemäss gestaltet, ja sogar seiner Bildung nach innerhalb bestimmter Formen zu bewegen scheint, und dies war gewiss überhaupt auf arabischem Gebiete das Ursprüngliche, während dann freilich später die lebhaftere Phantasie des Volks und noch mehr tendenziöse Ruhmrederei sich dieses Gebiets bemächtigt hat.¹⁾

B. Geschichte und Verhältnisse des himjarischen Reichs. Was nun im Uebrigen den Inhalt unserer Inschriften betrifft, soweit sie uns über die Geschichte und die Verhältnisse des himjarischen Reichs Aufschluss geben, so müssen hier die verschiedenen Gruppen aneinander gehalten werden. Es sind

a) die 'Amrân-Inschriften, die grössere Mehrzahl und bei weitem der wichtigste Theil, no. 1—27. Das 'Amrân ist, wie die Vorrede zu der vom Britischen Museum veranstalteten lithographirten Publication der Inschriften S. 2 sagt, in der Nähe

1) Noch einige nicht ganz deutliche Fälle sind 17, 1: אֲשֶׁר | סוֹקֵטָן | מִרְהָרֵם, חֲמִשָּׁה | בֶּן | יִצְחָק | עֶבֶד | שְׁמֵרָה־לִּי | בֶּן | עֶבֶד, und 30, 1: חֲמִשָּׁה | עֶבֶד | שְׁמֵרָה־לִּי, über welche man an betreffender Stelle des Commentar verglichen möge.

von San'a zu suchen. Zunächst ist es von Interesse, dass wir in demselben eine Localität erkennen dürfen, welche denselben Namen, den sie nach Angabe der Entdecker heute noch führt, schon in jenen alten Zeiten gehabt hat; denn es kann nicht zweifelhaft sein, dass das **עמרן**, welches wir zwei Mal in unsern Inschriften lesen, in no. 1, 2: **עמרן | שבעהמי** „ihr Stamm, der von 'Amrân,“ d. h. der in 'Amrân wohnende, und 20, 1 (vgl. das. 6): **הנרן | עמרן**, eben nichts anders bezeichnet, als den Fundort unserer Inschriften. Gehört dieses 'Amrân auch zu den vielen jetzt in Trümmern liegenden Sitzen der altsabäischen Cultur und ist es so unbedeutend, dass es, trotzdem sich sein Name erhalten, doch bei den arabischen Geographen nicht mehr erwähnt wird (nur als Stammname kommt es bei den Arabern vor), so geht dagegen aus den Inschriften hervor, dass es so gut wie Ma'rib — oder, wie wir wohl richtiger aussprechen, Marjab¹⁾ — oder wie ein anderer berühmter Platz, Sabotha (29, 6), die Bezeichnung **חנר = U7C**: als eine grössere Stadt gewiss verdiente. In dieser Stadt befand sich ein Heiligthum, und zwar, wie aus der uns vorliegenden Anzahl von Votivtafeln folgt, die gewiss nicht die einzigen dieser Art gewesen sind, ein nicht unbedeutender Tempel der Gottheit Almakah. Als Hauptbewohner 'Amrân's erscheint der Stamm Martad (**מרתד**), ein Name, der in den betreffenden Inschriften mehr als zwanzig Mal vorkommt, und zwar theils so, dass der Verfasser sich und seine Verwandten (Söhne und Brüder) als **מרתד | בנו**, z. B. 1, 1, 4, 1. 18, 3, oder als Söhne eines Abkömmlings von Martad^m, z. B. 11, 2. 16, 2, bezeichnet; theils so, dass der Verfasser unmittelbar als ein **מרתד | בן**, z. B. 14, 1. 17, 1. 21, 1, eine Frau als **רת | מרתד** 15, 1. 20, 2 erscheint; theils so, dass sie, namentlich bei den stereotypen Anwünschungen am Schlusse, ihre Stammverwandten im weitern Sinne (**מרתד** wie **قومهم**) hereinziehen und diese dann **מרתד | בנו** nennen, z. B. 9, 11. 10, 11. 11, 10. 14, 8. 15, 6. 16, 10; oder es heisst nur ein einzelner Verwandter **מרתד | בן**, wie 8, 7, aber gewiss in demselben Sinne. Besonders bemerkenswerth ist 1, 1. 2, wo in den Worten **ריבס | וחתיר | בנו | מרתד | עמרן** „Rijāb^m und seine Brüder, die Söhne des Martad^m, und ihr Stamm, der von 'Amrân“ ausdrücklich die Martaditen als der 'Amrân in Besitz habende oder wenigstens nach dieser Stadt sich nennende Stamm bezeichnet zu sein scheinen. Ob etwa durch den Zusatz **עמרן** diese Martaditen von andern anderswo wohnenden Martaditen unterschieden werden sollen, oder ob dies nur zu solemler Bezeichnung des Stammes dient, muss dahin gestellt bleiben; nur ist darauf hinzuweisen, dass nach sonstigem arabischen

¹⁾ Vgl. 34, 3. 4: **מריב | הנרן**, z. auch Fr. LIV, 5, 4 und diese Ztschr. X, 8. 69 fg.

gnädige Bewahrung ihrer Fluren (גרב, גרב = ⁸جربة) 18, 9. 20, 4 und um reichen Ertrag für ihre Ländereien (ארצהמי) 9, 6. 11, 8 (vgl. 17, 7) zu thun ist.

Wo man aber der Gottheit durch so zahlreiche und künstliche, aus Erz hergestellte und theilweise mit reicher Ornamentik versehene Votivtafeln seine Ehrfurcht bezeugt und wo gewiss ein dem entsprechenden Tempel gestanden, da dürfen nicht bloss einfache häuerliche Verhältnisse, sondern es muss sogar ein ziemlich hoher Grad von Cultur, wie namentlich auch von Wohlhabenheit (1, 8 wird Gold erwähnt, vermuthlich in Beziehung auf ein Weihgeschenk) vorausgesetzt werden. Ueber den engern Kreis der persönlichen und häuerlichen Verhältnisse und Interessen hinaus scheint aber der Inhalt unserer Texte von 'Amrân, deren Bedeutung vorzugsweise nach der religionsgeschichtlichen Seite hin liegt, hinauszugehen, und wenn z. B. von Feinden oder Widersachern die Rede ist (17, 11. 18, 10. 20, 7), so wird man zwar nicht an bedeutendere geschichtliche Ereignisse, wohl aber an die auch hier nicht fehlende Stammes- und Familienfehde zu denken haben. Insbesondere muss es auffallen, dass wir nirgends eine deutliche Beziehung auf die Verhältnisse des sabäischen oder himjarischen Reichs finden. Kaum dass wir einmal, und auch da nur unsicher den Namen Saba oder Sabäer nachweisen können, wenn nicht etwa 27, 8¹⁾. Dagegen fehlt, in auffallendem Gegensatz zu den früheren und neuern Inschriften von Marjab (wenn wir von dem Namen יקחטבך 13, 13 und dem corruptirten יך...א 15, 1 absehen), jede Spur, die etwa auf den König hinweisen könnte; nirgends tritt der שברב in seiner Majestät auf, keiner der Verfasser führt einen jener königlichen Ehrentitel, wie sich die Herrn in Marjab als בין, ירה, ירה zu bezeichnen lieben, nur einmal 14, 4 scheint ein בין vorzukommen; auch werden nirgends in den an die Götter gerichteten Anrufungen Wünsche oder Danksagungen ausgesprochen, wie solches auf den Inschriften von Marjab (z. B. hier 31, 4) üblich ist. Höchstens könnte man bei der mehrfach vorkommenden Phrase בארף mit folgendem Eigennamen (z. B. 1, 9: שמהכרב | בן | בארף; 10, 4: שמהכרב | בארף | שמהכרב | בן | 14, 5: תבככרב | בן | סגחם | בארף | וראל | בן | יקחטבך | ככר | חלל | בן und 13, 12: חלל | בן und 13, 12: חלל | בן) geneigt sein zu fragen, ob sie sich etwa auf die Regierungszeit eines himjarischen Fürsten beziehen könnte, da allerdings die in den drei ersten Stellen vorkommenden Namen einen deutlichen Unterschied von den sonst in den 'Amrân-Inschriften vorkommenden und ganz den Typus zeigen, den wir aus den Marjab-Inschriften kennen, während in der letzten Stelle die ehrende Bezeichnung ככר | חלל (בכר, חליל) „der Grosse, der Geliebte“ auf eine besondere Würde

1) Das Fehlen des Namens חסיר ist nach unsern Bemerkungen in dieser Zeitschr. X, S. 67 u. 68 zu erklären.

hinweise. Allein da sich für דָּרָךְ doch nur die Bedeutung „Jahr“ und nicht die in diesem Falle anzunehmende „Epoche, Regierungszeit“ nachweisen lässt, so würde man zunächst eher an einen vielleicht jährlich wechselnden Statthalter der himjarischen Könige denken dürfen, wodurch dann aber auch das Vorkommen jener eigenthümlichen Namen bereits erklärt wäre, so dass wir eine ähnliche Art der Zeitbestimmung hätten, wie die nach den römischen Consuln. Jedoch wäre es auch möglich, dass es sich um eine bestimmte, etwa dem herrschenden Kreise näher stehende Familie in 'Amrān handelte, in der das Oberpriestertum in einem jährlichen Turnus wechselte. Mag dem sein wie ihm wolle, soviel zeigen diese Inschriften ziemlich deutlich, dass wenigstens zur Zeit ihrer Abfassung 'Amrān in einem nicht gar zu strengen Abhängigkeitsverhältnisse zu den Herrschern in Ma'rib gestanden hat. Nach den uns von den Arabern überlieferten Berichten über die himjarische Geschichte, aus welchen hervorgeht, dass die Einheit des Reichs durch das Emporkommen mächtiger, an der Spitze ihrer Stämme von ihren Zwingburgen aus sich erhebender Vassallenfürsten vielfach gelockert wurde, kann uns dies nicht Wunder nehmen.

Fragen wir nach etwaigen geographischen Namen, welche die Inschriften von 'Amrān bieten, so ist es insbesondere das bereits früher (in dieser Zeitschr. X, S. 70) aus Fr. XLV nachgewiesene

$\text{דָּרָךְ} = \text{دَرَج}$, das hier eine bedeutende Rolle spielt, das wir also, sowie das schon Fr. XI. und so auch hier 4, 18 mit דָּרָךְ zusammen genannte נָמָן Nāmān, desgleichen die ebenfalls ohne Zweifel auf Localitäten sich beziehenden Namen אֵנִם und הַרְוִית erst im religionsgeschichtlichen Abschnitte besprechen werden. Einige weitere geographische Eigennamen, wie $\text{נַחֲשָׁן} = \text{نَحْشَان}$ 6, 2, 10, daher

nom. propr. eines Mannes ذو نَحْشَان wie يَدَان u. dgl. m., also wahrscheinlich Name eines Schlosses (s. a. a. O. der Zeitschr. S. 18), wozu auch die Bedeutung „das eiserne“ gut passt, ganz ebenso רִיחָן , wovon der Personenname רִיחָן 22, 2, — vielleicht der Name eines einzelnen Gebäudes, — (vgl. צִנְקָן 10, 8), מַלְצָךְ (7, 4, 8, 4, 25, 2) und vielleicht auch אֶרְהָקָה lassen sich nicht weiter nachweisen, und wir müssen uns begnügen sie als Localitäten, die vermuthlich zu 'Amrān in naher Beziehung standen, zu constatiren.

Wenden wir uns zu der zweiten Gruppe, zu den sechs Inschriften von Ma'rib no. 31—36, so dürfen wir bei den Ergebnissen, die sich aus denselben für unsere Zwecke feststellen lassen, schon deshalb unsere Erwartungen nicht zu hoch spannen, weil nur zwei derselben vollständig sind; leider ist gerade die grösste dieser Inschriften, in der es sich um Stammesangelegenheiten zu handeln scheint und die sich jedenfalls nicht so ausschliesslich auf

eine religiöse Weihe bezieht oder überhaupt gar nicht religiösen Inhalts ist, nur ein Fragment. Indess fällt neben der wichtigen religionsgeschichtlichen Aeusserung, welche diese Inschriften gewähren, doch immerhin auch noch Einiges für die Kenntniß der sonstigen Verhältnisse ab. Wie durch den Inhalt der in Amrân gefundenen Tafeln die Identität und der genaue Name des Fundorts constatirt worden konnte, so bezeugt uns hier 34, 3. 4 דגנן | מריב (vgl. Fr. LIV, nach der in der Zeitschr. X, S. 69 und 70 hergestellten Lesart, vgl. auch Fr. XVII, XLII, LVI, 10), dass wir uns auf dem alten klassischen Boden der Metropole des Sabäerreichs befinden, und eine andere dieser Ma'rib-Inschriften, 31, 3 (trotz ihrer fragmentarischen Gestalt, beiläufig gesagt, eines der wichtigsten Exemplare unserer Sammlung) fügt dazu noch die in der früher angeführten Inschrift Fr. LIV (מריב | דגנן | שלחן | ביתן) zusammen mit Mar-jab genannte und gewiss zu diesem gehörige wichtige Burg Salhin, und zwar mit den genau entsprechenden Worten שלחן | ביתן. Jene, wie die muhammedanische Sage berichtet, in siebenzig oder achtzig Jahren erbaute Burg, die eins der schönsten Werke himjarischer Baukunst gewesen sein soll, hat jedenfalls, wie in dieser Zeitschr. (a. a. O. S. 20 und 21) nachgewiesen wurde, neben Raidân einen der wichtigsten Punkte des Reichs gebildet. Auch dieses Raidân (wovon a. a. O. S. 23 fg. die Rede war) findet sich ähnlich wie auf den Fresnel'schen Inschriften in dem Eigennamen لوريدان = דרידן 35, 2. 6, der hier wie Fr. XLV als Name eines himjarischen Königssohnes erscheint¹⁾. Ganz bezeichnend ist, dass es nun hier an Beziehungen auf das sabäische Königthum nicht fehlt: ausdrücklich wird 31, 4 bei der Motivirung einer dargebrachten Weihe auf das Wohl des König Bezug genommen; sodann treten zwar nicht Könige als Verfasser von Inschriften auf, aber doch ist von sabäischen Königssöhnen die Rede, so in dem Fragment 32, 3, wo der Sohn des Wahbil Jahat des Königs von Saba (s. zu dieser Stelle) genannt wird, und in einer andern, 35, 6 vgl. Z. 2, wird sogar, vielleicht als Verfasser der Inschrift, zugleich mit einigen Mitgliedern der königlichen Familie genannt: אנשיה | יהטב | אחיהו | יאחז | בני | דרידן . . . d. h. Hârîb Jahdub und seine Brüder Ja'tal und Duraidân, die Söhne des Far^m Janhab, des Königs von Saba. Es sind die Namen dieser Prinzen uns theilweise wohl bekannt, während andere königliche Namen, wie in No. 32, in den himjarischen Königslisten der Araber nicht zu finden sind. Bemerkenswerth ist, dass der König auch hier den Namen טכרב | טכא, wie bei Fr. XLV, LIV, LV, 1. 7 (womit wohl, nach unsern Bemerkungen in dieser Zeitschr. X, S. 57, טכרב | טכא identisch ist) und nicht חמרים | טכר führt. Wie in No. 35 ausdrücklich Königssöhne vorkommen, so scheint 36, 1 ein entfernteres

1) Aenderweilige Bezeichnungen von Localitäten s. weiter unten.

Mitglied der königlichen Familie, „ein Verwandter der Könige“, was übrigens nicht unwahrscheinlich ein Ehrentitel ist, genannt zu sein.

Von den aus den Fresnel'schen Inschriften (s. d. Zeitschr. X, S. 57) in grosser Mannigfaltigkeit nachgewiesenen Titeln finden sich hier wenigstens einige wieder. Insbesondere heisst der obengenannte Prinz *Ja'al* *בין | מלכ | שבא*, d. h. der königlich sabäische *Bajin*, offenbar der vollere und feierlichere Titel für den einfachen *בין*. Unzweifelhaft wird mit diesem Worte eine stehende Hofcharge oder eine Ehrenstelle bezeichnet, eine Würde, die möglicherweise auch dem und jenem königlichen Prinzen nicht zu gering war. Von *יהר*, das sicherlich = *יהרי*, wofür bekanntlich auch *יהר* steht, findet sich nur eine Spur in *דִּי־יָהֳרִס* 36, l. 4; jedoch ist es schon wegen der Minution sehr fraglich, ob wir es hier nicht mit einem gewöhnlichen nom. propr. zu thun haben. Einmal (35. 3) findet sich endlich auch das den Arabern noch besonders bekannte himjarische Wort

כֶּסֶל = Fürst, — ein Titel, der schon früher aus H. G. 1. in der Plural-Form *כֶּסֶלִים* bekannt war, — und zwar in einer charakteristischen Weise; während nämlich dort (*יִמְכִּיחִי | חִסְיִים*) diese Kalle im Verhältniss zum himjarischen Könige als dessen untergeordnete Vasallenfürsten hervortreten, so geben sich hier *כֶּסֶלִים* in *כֶּסֶלִים | שִׁבְנָן | אֶקְרִי* „die Kalle des Stammes *Bikāl*“ ihrer Stellung nach offenbar als Häupter eines gewissen Stammes zu erkennen. Für unsere Kenntniss himjarischer Verhältnisse sind auch solche scheinbar unbedeutende Stellen nicht ohne Werth. Wir erfahren zunächst über die Stammesverfassung der Sabäer, dass an der Spitze der Stämme, wie es scheint, nicht immer bloss ein Fürst, sondern auch mehrere in die Führung sich theilende Männer in besonderem Unterordnungsverhältnisse zu dem Reichsoberhaupte gestanden haben. Zugleich ergiebt sich daraus mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit, dass jene Kämpfe zwischen dem Könige und den Vasallenfürsten¹⁾, welche in der Geschichte des himjarischen Reichs eine nur zu bedeutende Rolle gespielt und vielfach seine Ruhe gestört und seine Macht und Sicherheit erschüttert zu haben scheinen, nicht sowohl oder doch nicht immer gewöhnlichem Ehrgeize der sich aufhehnenden Statthalter ihren Ursprung verdankten, dass vielmehr denselben vielfach auch Eifersüchtelei oder Zwistigkeiten der Stämme, an deren Spitze sie standen, insbesondere (wenn die früher in dieser Zeitschr. X, S. 67 fg. versuchte Aufklärung der geschichtlichen Verhältnisse richtig ist) Veranche der andern sabäischen Stämme, der Hegemonie der Himjaren sich zu entziehen, beziehungsweise sich zum herrschenden Stamme emporzuschwingen, zu Grunde lagen, wie sich ja auch in der Geschichte des Volkes Israel analoge Verhältnisse darbieten.

1) S. Caussin de Perceval, Essai s. s. w. 1, S. 90 - 114, u. Abulfeda, Historia antich. S. 114.

Sehr bedauerlich ist es, wie schon gesagt, dass Inschrift No. 35, in welcher allem Anscheine nach von Beziehungen zwischen dem Stamme Bihāl und seinem Fürsten einerseits und der sabäischen Königsfamilie anderseits die Rede ist, zu fragmentarisch vorliegt, um genau verstanden werden zu können.

Von den noch übrigen Inschriften würden no. 30 (die Altarinschrift) u. 37 wegen des gemeinsamen Fundorts Abjan zusammengehören, und es bleibt dann noch No. 29, die ich, wie aus der Sprache und dem Inhalte hervorgeht und bereits im Commentar zu derselben ausgeführt worden ist, nicht als eine Amrān-Inschrift betrachte, und No. 28 (von Ta'izz) übrig. Wollen wir aber hier, statt des bisher allein befolgten geographischen Eintheilungsprincips, wie fast nicht anders möglich, auch den sprachlichen Gesichtspunkt, der zugleich ein historischer ist, berücksichtigen, so würde die Altarinschrift für sich stehen, als eine den echt himjarischen angehörende, während die drei übrigen, als in einer besondern ihnen gemeinschaftlichen Mundart verfasst, sich zusammenordnen. Von diesen Inschriften hat aber (abgesehen davon, dass uns die Abjan-Inschriften, insbesondere die Altarinschrift, einen weitem Beweis für die Ausdehnung des himjarischen und damit gewiss auch des sabäischen Herrschafts-Gebiets bis in die Gegend von Aden liefern) nur No. 29, eines der wichtigsten Stücke der ganzen Sammlung, allgemeineres Interesse. Da wir bereits ausführlich über dieselbe (s. diese Zeitschr. XIX, S. 238 bis 257) gehandelt haben, so mögen an dieser Stelle nur die geschichtlich oder geographisch wichtigsten Punkte nochmals hervorgehoben werden. Von den bisherigen Inschriften hat nur die eine von Wrede — entsprechend ihrem Fundort — auf Hadramūt hingedeutet (s. a. a. o. X, S. 71); hier finden wir nun ganz ebenso geschrieben חדרמות, und zwar ist genannt ein König von Hadramūt (חַדְרָמוֹת | מֶלֶךְ), der, wie es scheint, der Verfasser der Inschrift ist. Der Name desselben חַדְרָמוֹת hat gegenüber den sonst in unsern Inschriften vorkommenden etwas Fremdartiges; dagegen lautet der Name des Vaters שִׁיחָ: und das ebenfalls sich findende סִיחָרִים Z. 7 ganz himjarisch. Während wir nun hier sogleich im Voraus auf ein bestimmtes anderes Gebiet hingewiesen werden, wie denn auch in Uebereinstimmung damit die Sprache einen etwas abweichenden Charakter zeigt und der religiöse Cult, auf den Bezug genommen wird, ein ganz verschiedener ist, so tritt uns zugleich in den Worten חַדְרָמוֹת | סִיחָרִים ein dem חַדְרָמוֹת ganz entsprechender Name einer bedeutenden Localität entgegen: das dem römischen und griechischen Geographen wohl bekannte Sabotha¹⁾ oder Σαββαθα υπέρ-πολις, von den Arabern vermuthlich unter dem, den Consonanten nach, noch ganz entsprechenden Namen سَبَا erhalten. Diese Stadt scheint eine der bedeutendsten des südlichen Arabiens und allen

1) Vgl. auch Sprenger, das Leben des Mohammad III, S. 444. [L.]

Spuren nach die eigentliche Hauptstadt von Hadramût gewesen zu sein. Ueber die Verhältnisse Hadramût's, seiner Hauptstadt und seiner Herrschaft zum eigentlichen Sabäerreich lässt sich aus dieser Inschrift noch weniger ein Schluss ziehen, als aus der von Wrede, wo wenigstens die Himjaren und ihre Tobba's deutlich von den Bewohnern Hadramût's unterschieden werden.

Wenn übrigens nach dem Gesagten unser Kenntniss der Geschichte des orientalischen Alterthums aus diesen Inschriften kaum eine erhebliche Bereicherung erhält, so dürfen wir darum doch überzeugt sein, dass von den massenhaften Inschriften, welche noch in den Trümmern der sabäischen Städte begraben liegen, ähnlich wie z. B. in den ägyptischen, assyrischen und persischen Ruinen, ein wenn auch nicht so bedeutendes, doch gewiss nicht unwichtiges Stück alter Geschichte abgelesen werden könnte. Der eigentliche Werth aber unserer Inschriften dürfte nach der religionsgeschichtlichen Seite hin liegen, auf die wir nun zu sprechen kommen.

2. Religionsgeschichtliche Ergebnisse der Inschriften.

Wenn uns überhaupt schon die früher entdeckten himjarischen Inschriften, besonders die Fresnel'schen, zuvor fast ganz unbekannte religionsgeschichtliche Resultate geliefert und in mancher Hinsicht ganz neue Einblicke eröffnet haben, — man denke an den Nachweis von Attar = Astarte, — so bleibt, wie dies bereits in dieser Zeitschr. XVII, S. 793 angedeutet worden, die neue Sammlung in keiner Weise hinter den früheren Erwerbungen zurück, erläutert und ergänzt vielmehr die bisherigen Ergebnisse auf mannigfaltige und bedeutsame Weise und belehrt uns theils über die verehrten Gottheiten, theils über die Art der Verehrung, d. h. über das religiöse Bewusstsein und den Cultus.

a) Die verschiedenen Götterwesen.

Betrachten wir der Reihe nach die in unsern Inschriften sich vorfindenden Götterwesen, so sind es zum grössten Theil die bereits früher nachgewiesenen Namen, die uns hier begegnen. In erster Linie muss, als weitaus am häufigsten hier vorkommend, genannt werden:

I. Almakah, אלמקה,

und zwar sind es insbesondere die Amrân-Inschriften, welche sammt und sonders geradezu als Denkmäler des Almakah-Cultus aufzufassen sind. Die fünfzig bis sechzig Fälle, in denen Almakah vorkommt, gehören sämmtlich — bis auf vier — den genannten Inschriften an. Da alle vollständig erhaltenen Tafeln von 'Amrân mit derselben stereotypen, auf den Cult dieser Gottheit bezüglichen Weiheformel *הקני | הקני | אלמקה | זרין* beginnen, und da die nur noch fragmentarisch vorhandenen theils hinsichtlich ihrer äusseren Form, theils hinsichtlich der Ausdrucksweise mit jenen überein-

stimmen und in einigen derselben (z. B. in No. 20 u. 23) ausdrücklich Almaḳah angerufen wird, so rechtfertigt sich dadurch, wie durch später anzuführende technische Gründe, die früher (in dieser Zeitschrift XVII, S. 793) ausgesprochene Annahme, dass das neue Material sämmtlich aus Votivtafeln besteht, die im Tempel der Gottheit Almaḳah angebracht waren. Es ergibt sich daraus nicht bloss, dass der Fundort der Inschriften eben ein Heiligthum der genannten Gottheit, sondern wohl auch, dass dies der spezifische Stammes- und Localcult der Bewohner 'Amrān's war. Zwar müssen wir begreiflicher Weise als möglich zugeben, dass in den Trümmern von 'Amrān ebenso gut auch noch Inschriften begraben liegen können, in denen andern Göttern Huldigungen dargebracht werden, aber andererseits spricht der Umstand, dass nur in der einen Inschrift No. 4 überhaupt von andern Göttern (עֵהָרָר und שֵׁמֶשׁ) die Rede ist und nirgends sonst, wie in den Ma'rib-Inschriften hier und bei Fresnel, solche am Schlusse mit angerufen werden, für die oben angenommene bevorzugte Stellung des Almaḳah-Cultus in 'Amrān. Dass dieser Cultus freilich keinesweges auf 'Amrān beschränkt war, das zeigt uns unsere Inschriftensammlung auf's deutlichste. Haben die Fresnel'schen Inschriften theils in denen von Haribah, einer in Trümmern liegenden, ohne allen Zweifel einst sehr bedeutenden Stadt, auf der Route von San'a nach Ma'rib, eine Tagereise westlich von letzterer Stadt (s. Journal Asiatique IV, Sér. V, p. 228, 334)¹⁾, wo No. IX u. X gefunden worden, theils in denen von Ma'rib, insbesondere No. XVI, XX, XXXII, XXXVI, XXXIX, XLIV, LIU—LVI, die Ausbreitung und Bedeutung des Almaḳah-Dienstes, insbesondere auch für das eigentliche Centrum der himjarischen Herrschaft constatirt, so dienen unsere neuen Inschriften aus Ma'rib lediglich zur Bestätigung dieser Wahrnehmung, indem 31, 6, 33, 3, 34, 5 ausdrücklich auf diesen Cult Bezug nehmen, ja sogar die letztgenannte Inschrift ausnahmsweise ohne Nennung einer andern Gottheit nur von einer den Almaḳah angehenden Cultushandlung spricht. Endlich giebt die Inschrift auf dem in Abjan (bei 'Aden) gefundenen, der Altar bestimmten Altar (No. 30), wo neben Altar auch Almaḳah angerufen wird, den Beweis dafür, dass wir, wie oben bemerkt, auch hier in der Nähe des Meeres uns auf althimjarischem Boden befinden. Wir erhalten über den speciellen Sitz des Almaḳah noch besondern Aufschluss. Es wird nämlich in den 'Amrān-Inschriften, und zwar in der beginnenden Weiheformel immer, hier und da aber auch ausserdem אֱלֹהֵי מֶרְרָר mit dem Attribut דֵּהָרָר begleitet, das nicht anders gelesen werden kann als دِهَرَرَان, und dieses دِهَرَرَان ist das دِهَرَرَان des Kāmūs und der Marāsid (wie schon früher, in d.

1) Ohne allen Zweifel, wie schon Ritter vermutet (s. dessen Erdkunde XII, S. 863) = Caripeta, das Ptolemäus (VI, 32) neben Mariaba als den entferntesten Ort nennt, wohin Aelius Gallus' Kriegszug gelangte.

Zeitschr. X, S. 70, aus Fr. XLV nachgewiesen worden), nach den Marāsid ein zu *بمار* gehöriges Schloss (*بن حصون بمار*). Dies finden wir auch dadurch bestätigt, dass wir, wie Fragm. XLV neben einander gestellt ist *ביתרן | הרן | ונענן*, ein Mal 4, 18 neben *ביתרן | הרן | ונענן* auch *אלטקה | ונענן* lesen. Sicherlich ist ein derartiges Attribut, wie schon in dieser Zeitschrift X, S. 64 fg. ausgeführt worden, auf eine bestimmte Local-Abzweigung des Cultus zu deuten, ähnlich wie z. B. *Zeig Adwaraioz* u. dgl., so dass also Hirrān als ein dem Almaḡah besonders heiliger Ort oder geradezu als ein besonders in Ansehn stehendes Heiligthum desselben zu betrachten ist, worauf namentlich 4, 13¹⁾ ... *ידברו | יררן* hinweist, wo von einem in Hirrān darzubringenden Opfer gesprochen wird. Daran könnten wir die Frage anknüpfen, ob nun etwa gar das in 'Amrān oder vielleicht in der Nähe desselben sich befindende Heiligthum, wo diese Inschriftentafeln angebracht waren und in dessen Trümmern sie gefunden wurden, jenes so oft genannte *הרן* gewesen ist. Wir können diese Frage nicht unbedingt bejahen, eben so wenig aber möchten wir sie verneinen²⁾. Es berührt sich damit die weitere Frage, wie sich zu diesem *ביתרן* 4, 13 das weiterhin Z. 17 fg. zu lesende *אלטקה | ונענן | ואלטקה* verhält, ob darunter ganz verschiedene Heiligthümer (*מחרם*), das von Hirrān und das von Na'mān, und ob dann weiter unter dem *הרן* und *אלטקה* eben dieses *הרן* zu verstehen ist, neben welchem dann noch ein *ונענן* *אלטקה* (vermuthlich identisch mit dem Fr. XLV ebenso neben *הרן* genannten *ונענן*) als ein anderweitiges selbstständiges Heiligthum des Almaḡah betrachtet werden müsste. Indess wäre es auch möglich, — und dazu würde ebensowohl der Wortlaut der Phrase 4, 13, als die Zusammenstellung beider Namen Fr. XLV³⁾ stimmen, — dass beide, *הרן* und *ונענן*, mit einander ein zusammengehöriges, aus zwei nahegelegenen Tempeln, von denen der eine, *הרן*, wenigstens bei den Leuten von 'Amrān als besonders heilig galt, bestehendes Doppelheiligthum (*מחרם*) bildeten. Der eben versuchten Ortsbestimmung von

1) Belläufig gesagt, die einzige Stelle, wo *הרן* allein, ausser Verbindung mit *יד*, vorkommt.

2) Das wenigstens scheint gewiss, dass dem Almaḡah von dem Stämme des Verfassers oder seinen Söhnen in jener Gegend geopfert wurde oder werden sollte, da *Dimār* (*بمار*), zu dessen Gebiet *قمران* gehörte, als in der Nähe von Fanā' gelegen angegeben wird; was wenigstens im Allgemeinen mit der Lage von Amrān übereinstimmt.

3) Bei *ונענן | הרן | ביתרן* ist die Form *ביתרן* nicht einmal nothwendig Plural, vgl. *הגידה* zu 29, 6.

Hirrän und Na'män will sich nun aber die Schwierigkeit entgegenstellen, dass auf der in Ma'rib an einem Stadthore gefundenen Inschrift Fr. XLV von den Verfassern gesagt wird: ... **אבנל | בית-היררן**, was nach dem oben über die Pronomina Gesagten heissen würde: „die Herrn dieser Häuser (dieses Hauses) Hirrän und Na'män“, wodurch also diese Localitäten nach Ma'rib verlegt zu werden scheinen, so dass wir dort das Centralheiligthum des Almakah zu suchen hätten. Indessen, abgesehen davon dass die Angaben des Kämäs und der Ma'räsīd uns mehr in die Nähe von San'a weisen, ist doch die Inschrift Fr. XLV zu fragmentarisch, als dass wir darauf hin ohne Weiteres Hirrän und Na'män als zu Ma'rib gehörig annehmen dürften. Es wäre dann jedenfalls auffallend, dass in der von Ma'rib stammenden Inschrift No. 34, wo es sich um eine in dieser Stadt dem Almakah dargebrachte Weihe (Errichtung eines Bildes) handelt, das berühmte Heiligthum Hirrän nicht berührt wäre.¹⁾

Noch lassen sich aber zwei weitere Sitze dieses Cultus aus unsern Inschriften constataren. In der mehrfach genannten Inschrift No. 4 lesen wir Z. 13 im Anschluss an die Worte **יר-בחס | בית-היררן** weiter: **יר-בחס**. Dieses seltsame Wort muss dem ganzen Zusammenhange und wohl auch der Form nach als Ortsname gefasst werden; doch würde sich die Beziehung auf den Almakah-Dienst zunächst nur aus der Zusammenstellung mit Hirrän ergeben. Ganz deutlich dagegen weisen in folgender Z. 15 (also zwischen dem **בית-היררן** und der oben berührten Phrase Z. 17) die Worte **יר-בחס | בית-היררן** auf einen anderweitigen Sitz des Almakah-Cultus in **היררן** hin

(etwa **יר-בחס** zu lesen, nach Analogie von **שבת** 29, 6, arab. **سَبْت** Sabotha), das sich aber, soviel ich sehe, nicht mehr nachweisen lässt. Ebenso verhält es sich mit einem anderweitigen Namen, dem wir ebenfalls in der für den Almakah-Cultus so erziehligen Inschrift No. 4 und sonst noch ein paar Mal begegnen, nämlich **א-ים**. Es führt Almakah 4, 4. 13, 3. 36, 5 den Titel **א-ים | בית-היררן**, das unter Vergleichung mit **בית-היררן | א-ים** 31, 2 und **בית-היררן | א-ים** Fr. LVI, 1 u. 12 sicher nicht anders zu erklären ist, als wenn es **א-ים** hiesse; dass aber **א-ים** (etwa **א-ים** zu lesen) ebenfalls eine Localität ist, dürfte aus 13, 8, wo zu lesen ist **א-ים | בית-היררן**, mit ziemlicher Deutlichkeit hervorgehen; wo aber dieses **א-ים**, das 4, 4 durch den Beisatz **א-ים | בית-היררן** und 13, 8 durch **א-ים | בית-היררן** näher bestimmt wird, zu suchen ist, muss dahingestellt bleiben.

Nachdem uns so die Inschriften über die Ausdehnung und die wichtigeren Sitze des Almakah-Cultus Aufschluss gegeben, so fragt

1) Dass sich übrigens in Ma'rib ein Heiligthum des Almakah befand, ist nicht bloss an sich wahrscheinlich, sondern es sind auch früher (in dieser Zeitschr. X, 8. 63) mit ziemlicher Sicherheit Spuren seiner Existenz nachgewiesen worden.

sich, was sie uns über die Bedeutung des Namens und die Bedeutung dieser Gottheit für eine Auskunft geben. Hinsichtlich der Etymologie ist bereits in dieser Zeitschr. XVII, S. 794 das Wesentlichste bemerkt. Theils die constante Behandlung des Namens als masculinum, die schon in $\text{דִּקְרָא} | \text{דִּקְרָא}$ und sonst in zweifellosen Beispielen vorliegt, theils die in den beiden Inschriften 18 u. 20 in allen Fällen, wo der Name vorkommt, und 23, 3 (neben דִּקְרָא Z. 6) eingehaltene Schreibart דִּקְרָא haben die frühere Annahme, dass דִּקְרָא Femininalendung sei, umgestossen, und zunächst dürfte ausser den beiden dort aufgestellten Möglichkeiten — entweder an die Stelle bei Albakri (s. Juynboll, Marâsid s. v. دقرا III, 170 Anm. ?) دقرا anschliessend, die Form دقرا (von دق mit etwa angehängtem Suffix דִּקְרָא oder abgekürzt דִּקְרָא zu Grunde zu legen, oder darin eine Zusammensetzung aus דִּקְרָא und einem Derivat von דִּקְרָא zu erkennen ¹⁾ — sich kein denkbarer Ausweg bieten. Im letzteren Falle dürften wir dann etwa in unserm דִּקְרָא den דִּקְרָא finden, auf den so viele nom. propria hinweisen, und die seltsame Erscheinung, dass wir diesen in Eigennamen so häufig uns begegnenden Gottesnamen ausserdem nirgends nachweisen können, würde sich dann einfach so erklären, dass an die Stelle des ursprünglichen einfachen דִּקְרָא das solenne דִּקְרָא getreten war und jenes nur noch in Zusammensetzungen gebraucht wurde. Anderseits wird es uns freilich schwer von jener uns sicher überlieferten Form دقرا und دق ganz loszukommen. Jedenfalls haben wir es hier mit einem ganz eigenthümlichen specifischen Elemente der sabäischen Religion zu thun, für das wir nicht, wie bei allen andern sonst vorkommenden Götternamen, Entsprechendes aus den Religionen der verwandten Völker — geschweige denn eine sichere Erklärung — beizubringen vermögen, und es bleibt ein recht schlagender Beweis für die Dürftigkeit unserer griechisch-römischen Quellen der himjarischen Geschichte, dass dieses so bedeutenden Götternamens nirgends Erwähnung geschieht ²⁾.

Dagegen scheint nun freilich, wenn דִּקְרָא nach dem Gesagten nicht als femininum, sondern als masculinum zu fassen ist, zugleich die früher (in d. Zeitschr. X, S. 63) in Anschluss an Ewald ausgesprochene Annahme, dass Almakah die Mond-Gottheit sei, zu fallen, obgleich sie durch jene kurz zuvor angeführte Stelle bei Albakri دقرا d. دقرا so nahe gelegt wird. Denn es steht ja doch die Auffassung des Mondes als weibliche Gottheit so ziemlich fest. Indess wäre dies doch zu rasch verfahren. Merkwürdiger-

1) Die Analogie von דִּקְרָא (vgl. unsere Bemerkung zu S. 2, Anm. 3) macht die letztgenannte Ableitung sehr wahrscheinlich. (L.)

2) Es darf vielleicht daraus der Schluss gezogen werden, dass wenigstens in dem letzten Jahrhunderte vor Muhammed diese Cult. bei dem Eindringen des Judenthums und Christenthums, sich mehr verwißelt hat.

weise treffen wir in der Inschrift No. 29 ein bereits ausführlich besprochenes Götterwesen Sin, unter dem allen Zeugnissen nach der Mond verstanden werden muss und das ebenfalls als masculinum behandelt wird, so dass man auf gewisse verwandte, freilich verhältnissmässig vereinzelte Erscheinungen in andern Religionen zu recurriren hat. Andererseits ist die eigenthümliche Wahrnehmung zu machen, dass שִׁינ, die Sonnengottheit, in unsern Inschriften als femininum behandelt ist, wonach also hier eine seltsame Verschiebung des gewöhnlichen Verhältnisses stattgefunden hat.

II. Altar (Attor) עֹתָר

ist = אֲסִרָּה *Asirāṭh*, der auch nach anderweitigen Zeugnissen (s. d. Zeitschr. X, S. 62) bei den Arabern göttlich verehrte Planet Venus, erscheint auch mehrfach in unsern Inschriften, und zwar so, dass auch für diese Gottheit die weite Verbreitung ihres Cults sich leicht nachweisen lässt. Einmal findet man עֹתָר in den Votivtafeln von Amrān erwähnt 4, 12, mehrmals in der Schlussanrufung der Inschriften von Ma'rib 31, 6 u. 33, 2, 3, einmal in der Hadramūt-Inschrift 29, 5, und endlich insbesondere in No. 30 (Altarinschrift von Abjan), durch welche sich dieser Altar als direct der Astarte geweiht darstellt. Wird nun auch Attar nicht so häufig wie Almakah genannt, so geht doch schon aus dem Bisherigen (wie dies bereits über die Fresnel'schen Inschriften a. a. O. S. 62, bemerkt wurde) hervor, dass wir es wiederum mit einer der Hauptgottheiten des himjarischen Volks zu thun haben; es wird sich kaum eine Stelle auführen lassen, wo mehrere Götterwesen zusammen genannt sind, ohne dass Attor dabei wäre.

Specielles über diesen Cult lässt sich aus unsern Inschriften nicht entnehmen; aus der Stelle 4, 12 lässt sich nur mit Wahrscheinlichkeit schliessen, dass dieser Göttin auch in Hirrān geopfert wurde, so dass also in einem Heiligthume, das zunächst einer Gottheit geweiht war, auch andere berücksichtigt wurden, wie dies auch sonst sich nachweisen lässt und wovon wir bald ein weiteres Beispiel finden werden. Nur 29, 5 אֲבִשׁ | עֹתָר scheint Attor fast in besonderer Weise bezeichnet zu sein; indessen entzieht sich diese Stelle einer sichern Deutung (s. das.). Solche Spuren von Localitäten, wie sie a. a. O. X, S. 65 aus Fr. XL, 1: עֹתָר | יָדָר (vgl. XV) nachgewiesen wurden, finden sich hier nicht; wenn aber dort angenommen wurde, das dreifache יָדָר beziehe sich auf die drei Attribute דָּר | כְּדָר | דָּר (oder vielmehr דָּר | כְּדָר), so ist dies, wie sich bald heranstellen wird, in Beziehung auf das letztere sicherlich unrichtig und muss deshalb auch hinsichtlich der übrigen zweifelhaft bleiben.

Es ist bereits früher auf die merkwürdige Erscheinung aufmerksam gemacht worden, dass wir hier am äussersten Endpunkte des Semitismus dieses spezifische Element des nordsemitischen, besonders des phönizischen Heidenthums, und zwar in einer den

Lautgesetzen nach so genau entsprechenden Form, finden; nur dass wir hier, — aber, wie sogleich gezeigt werden soll, allerdings auch noch anderwärts — die Form auch ohne angehängtes Femininzeichen haben ¹⁾. Wir könnten nun zunächst auf die bekannte Stelle bei Herodot verweisen, nach welcher die Phönizier vom rothen Meere gekommen sind, und darin den Erklärungsgrund dieser auffallenden Uebereinstimmung finden, oder an den insbesondere von Movers nachgewiesenen Handelsverkehr der Phönizier und Sabäer erinnern. Indessen müssen wir noch einen Schritt weiter gehen. Der fragliche Cult, obwohl aus dem phönizischen Alterthum und durch sein Eindringen ins israelitische Gebiet von dort aus besonders bekannt, war doch viel weiter verbreitet. So finden wir in den ostjordanischen Ländern ein Zeugnis aus der ältesten Zeit in dem Namen der Residenz des Königs Og von Baas *עֲשֵׂרֵי עֲשֵׂרֵי* ²⁾. Es möge ferner in dieser Beziehung beiläufig auf den in einer palmyrenischen Inschrift (s. Corp. Inscr. Graec. III, No. 4490) vorkommenden Namen *Ἀστωρουβαδα* verwiesen sein, der wahrscheinlich nichts anderes als eine Zusammensetzung aus Astor und dem arabischen *عبيد* ist ³⁾. Der Gebrauch des letztern in vorislamischen zusammengesetzten Eigennamen ist z. B. durch *عبيد يعقوب* bei Ibn Duraid S. 40 constatirt; seltsam bleibt freilich die Uebersetzung des *Οἰβυδαεστωρος* in *Ἀστωρουβαδα*, aber sie ist gerade auf palmyrenischem Boden, wo die streng arabische Sprachbildung sich leicht verdunkeln konnte, nicht so ganz undenkbar ⁴⁾. Wichtiger aber ist für unsern Zweck, dass dieses Götterwesen auch auf den assyrischen Denkmälern als Istar nachgewiesen ist ⁵⁾. Bedenken wir nun, welche eigenthümliche Berührungen in linguistischer Beziehung zwischen dem Assyrischen und Himjarischen sich aufweisen lassen (vgl. z. B. die Bemerkungen zu der Inscr. 29) und nehmen wir die sich weiter ergoßenden Spuren solcher Verbindung insbesondere in religions- und culturgeschichtlicher Be-

1) Die einzige Spur, die sich davon meines Wissens im Phönizischen findet, ist *Βοδωστωγ* oder *Βοδωστωγ* *בדשטוה*, das doch wohl aus *בדשטוה* (*Adonastopros*) entstanden, was sich aber oben doch nur als Verstümmelung charakterisirt.

2) Durch *עֲשֵׂרֵי עֲשֵׂרֵי* näher bestimmt kommt *עֲשֵׂרֵי עֲשֵׂרֵי* nur 1 Mos. 14, 5 vor; vgl. Jos. 12, 4 mit jener Stelle, um O.'s Aufführung gerecht zu werden. (L.)

3) Vgl. diese Zeitschr. XVIII, S. 112, Anm. 2: (L.)

4) Vielleicht darf das so viel besprochene *Σατωρστωρος* im Vergleich mit *עֲשֵׂרֵי עֲשֵׂרֵי* ebenso behandelt werden.

5) S. die Stelle bei Brandis: *Über den historischen Gehalt aus der Entzifferung der assyrischen Inschriften* S. 39. Das Resultat von Brandis ist, so viel ich weiss, von Oppert bestätigt worden. (Hanns Rawlinson in seinem Buche: *Essay on the Assyrian and Babylonian Mythology*, vgl. *Journal of the Royal Asiatic Society*, new series, Vol. I, p. 194 Note 14. (L.)

ziehung, so werden wir gewiss am sichersten gehen, wenn wir die sabäische Attar zunächst mit der assyrischen Istar zusammenstellen, und wir deuten im Hinblick auf gewisse Hypothesen über die Herkunft der Phönizier (man denke an die phönizische Cursivschrift auf assyrischen Gewichten) hier nur an, dass vielleicht eben das assyrisch-babylonische Gebiet die Heimath dieses jedenfalls uralten Cults gewesen ist und die Uebereinstimmung der Phönizier und Sabäer in demselben daher stammt. Sofern das Wort ܐܝܬܪ oder ܐܝܬܪܐ allerdings nicht eben semitisch klingt und einer semitischen Etymologie sich zunächst entzieht, würde das Vorhandensein dieses Götterwesens bei Assyern, Phöniziern und Sabäern leicht zu Gunsten der Renan'schen Annahme einer euschitischen Schicht im Semitismus, zu der die eben genannten Völker gerechnet werden, benutzt werden können ¹⁾. Allein so wichtig vielleicht auch dieses Argument für die Bestätigung jener Hypothese, die freilich für den geistreichen Urheber dieser Combination nicht wohl der Bestätigung bedarf, auf den ersten Anblick erscheinen mag, so möchte es doch erlaubt sein, nachzusehen, ob sich uns keine andern bestimmtern Gründe, als allgemeine geschichts- und religionsphilosophische, zur Erklärung darbieten. Und da scheint mir wenigstens das Vorkommen des Astarte-Namens gerade bei den genannten Völkern zunächst nichts weiter zu beweisen, als dass wir es hier mit einem der allurtesten Bestandtheile semitischer Religion zu thun haben, der sich dem entsprechend eben vorzugsweise auf dem Boden, welcher recht eigentlich als die Wiege des Semitismus zu betrachten ist, nämlich dem assyrisch-babylonischen Gebiete, und von dort ausgehend bei solchen Gliedern des semitischen Volkscumplexes findet, die besonders Träger des alten Semitismus, wenigstens in linguistischer Beziehung, sind. Dass nun die Ältesten Semiten diese Gottheit, ihren Namen und ihren Cult anderswoher überkommen haben, das mag ganz richtig sein, nur möchten wir dabei nicht ohne Weiteres mit einer so unbestimmten Grösse rechnen, wie es diese Bezeichnung „euschitisch“ ist. Uebrigens zugegeben, dass Name und Cult nicht semitisch, oder, wie wir sagen sollten, vorsemitischen Ursprungs ist, wobei wir den Werth der Ableitung aus dem persischen ستاره *stella* mit Vergleichung des Namens ܐܝܬܪ nicht unterschätzen, so sind darum doch beide keine exotische Gewächse geblieben, sondern ganz im Semitischen einheimisch geworden; nur dass allerdings dabei mit der Zeit für dieselbe Gottheit auch die ächt semitischen

Namen ܐܝܬܪ , ܐܝܬܪܐ und in Gebrauch kamen. Es ist hier derselbe Fall wie mit so manchem vorhellenischen oder orientalischen Elemente, das in der hellenischen Religion Aufnahme gefunden hatte und dann seine eigenthümliche Ausbildung in Kunst- und Sagenbildung erhielt. Im Hinblick aber darauf, wie so manche, ja fast die meisten Namen

1) S. Renan, *Histoire générale* u. s. w. S. 34. 58. 69 u. 181—184.

der griechischen Götterwelt einer Ableitung aus der griechischen Sprache, soweit wir sie kennen, sich entziehen, darf es uns nicht auffallen, wenn es uns bei manchen himjarischen Götternamen nicht gelingen will eine sichere Etymologie zu finden, wie dies mit אֱלֹהִים der Fall war, und nicht minder auch mit den folgenden der Fall ist.

III. Haubas (הַיֵּבֶס).

Dieser aus den Fresnel'schen Inschriften drei Mal nachgewiesene Göttername (s. d. Zeitschr. X, S. 64) kehrt auch hier in der Ma'rib-Inschrift 33, 4, und zwar in einer der solennen Anrufungen am Schlusse wieder. Hinsichtlich der Etymologie und der Bedeutung dieses Götterwesens vermag ich hier nichts Neues beizufügen. Gegen die Beziehung auf den Sonnendienst liesse sich einwenden, dass dieser Cult nunmehr allerdings sicher, aber mit dem gewöhnlichen semitischen Namen der Sonne, שֶׁשֶׁשׁ, nachgewiesen ist. Andererseits könnte allerdings geltend gemacht werden, dass, weil eben da, wo wir Haubas aufgeführt finden, die sonst (s. die Belege a. a. O. X, S. 64 u. VII, S. 468) als Hauptgottheit der Sabäer bezeichnete Sonne ausserdem nicht genannt wird¹⁾, wohl Haubas auf dieselbe zu deuten sei. Jedenfalls muss הַיֵּבֶס schon nach seiner Stellung in jenen Anrufungen zu den bedeutendsten himjarischen Götterwesen gehört haben.

IV u. V. דָּת | בְּרָנִים und דָּת | חַיִּים

Beide auf eine weibliche Gottheit hinweisende Götternamen finden sich in der Schlussanrufung 33, 3. 4, und der letztere Name ist in dem Fragment 32, wo Z. 4 mit דָּת beginnt, sicher zu erkennen. Ob beide Namen sich auf eine und dieselbe Gottheit beziehen, lässt sich nicht mit Bestimmtheit angeben, doch ist es nicht unwahrscheinlich. Welche Bedeutung möglicherweise diese Gottheit haben könnte, davon nachher einige Worte.

Was die Erklärung betrifft, so haben wir nur für בְּרָנִים | דָּת eine einigermaßen entsprechende Localität nachweisen können (s. a. a. O. X, S. 64), welche diesem Namen zu Grunde liegen könnte, während diess bei דָּת | חַיִּים zunächst nicht möglich ist. Doch liegt es nicht fern, da das schliessende מ wohl mit Sicherheit als Mitimation anzusehen ist, an das arabische حَيٍّ, „ein abgeschlossener, abgesonderter Ort, ein Gehege“ zu erinnern, um so mehr, da حَيٍّ gerade dem religiösen Sprachgebrauche der vorislamischen Zeit angehört und den einer Gottheit geweihten, abgeschlossenen Raum (s. Krehl a. a. O. S. 18 ff.) bezeichnet, wie das charak-

¹⁾ Mit Sicherheit lässt sich dies freilich nicht sagen, da die beiden im Folgenden zu besprechenden Götterwesen nicht sicher gedeutet sind.

teristisch gerade dem süd-arabischen Gebiet angehörige Beispiel *répero* *جى ذى شري* des Dû-sarâ zeigt (s. Maris. I, 171 f. nach Fleischer's Verbesserung statt des *جى ذى شري* in Jaynboll's Texte, vgl. das S. 323 *جى ذى الشري* und dazu V, S. 265). Dies angewandt auf unsern Namen, so wäre *רת | חמים* die das Heiligthum, ihr *répero* Beherrschende (mit einem *répero* Begabte), also ein ähnlicher Name, wie *ذات آليات* „die mit Weihgeschenken Begabte“, (s. Krehl a. a. O. S. 73 ff.) und dabei würde, um es den entsprechenden Namen *רת | בעזנס* und *רת | דהן* noch mehr conform zu machen, anzunehmen sein, dass es sich eben um ein bestimmtes Heiligthum der betreffenden Gottheit, das schlechtweg den Namen *רת | חמים* führte, also um eine specielle Localität handelt.

Neben diesen schon aus dem bisherigen Material bekannten Namen haben wir noch mehrere unsern Inschriften eigenthümliche weitere Götterwesen zu besprechen, und zwar zuerst

VI. Šams (שמש), die Sonne.

Während es nach arabischen und römisch-griechischen Quellen längst feststand, dass der Sonnendienst hauptsächlich bei dem himjarischen Volke einheimisch war (s. diese Zeitschr. VII, S. 468, X, S. 64 und Krehl, die Religion der vorislam. Araber S. 41), so war es bisher seltsamer Weise nicht möglich, aus den Inschriften mit vollständiger Sicherheit diesen angeblich so bedeutenden Cult und zwar unter dem gewöhnlichen, semitischen Namen — für den doch der mit so grosser Einstimmigkeit von den Arabern überlieferte Namen 'Abd-šams = Saba bürgt — nachzuweisen. Nur die eine Inschrift von Wrede Z. 5. bietet als nom. propr. eines Mannes das Wort *שמש*, ein Name, den man freilich nach den von Tuch und mir gegebenen Nachweisungen (in dieser Zeitschr. III, S. 193 u. fg. VII, 466) trotz des entschiedenen Widerspruches von E. Meier ¹⁾ (das. XVII, S. 632 fg.) sicherlich nur auf Sonnendienst beziehen kann.

Unsere jetzigen Inschriften ergänzen nun diesen Mangel; nicht nur bieten sie uns willkommenerweise jenen in allen Notizen über das himjarische Reich wiederkehrenden (freilich nicht ausschliesslich himjarischen, sondern auch anderweitig im alten ara-

1) Šams (so heisst es das. S. 633) sollte nur einen Strahlenden, Glänzenden bedeuten, und es sei nicht der Sonnengott gemeint, noch sei hier überhaupt irgendwie von Sonnendienst die Rede. Auf diese und noch andere mit so grosser Sicherheit dort ausgesprochene Sätze behalte ich mir vor bei einer andern Gelegenheit zu erwidern. (L.)

bischen und überhaupt im semitischen Heidenthum nachweisbaren) Namen דְּרִשְׁטִים 10, 1 (vielleicht auch in dem Fragmente 25, 3), sondern sie enthalten auch directe Hinweisungen auf die unter diesem allgemein semitischen Namen im altarabischen Gebiete (vgl. دشم das Idol der Tamimiten) angebetete Gottheit. In der mehrfach gedachten, für die Bedeutung des Almakah-Cults instructiven Inschrift No. 4 wird ausdrücklich neben diesem letztern in Z. 12 דְּרִשְׁטִים in Verbindung mit דְּרִיחַ genannt, und zwar so, dass im Zusammenhange deutlich von dargebrachten Opfern die Rede ist: $\text{... | דְּרִיחַ | בְּרִיחַ | דְּרִשְׁטִים | דְּרִיחַ | שְׁמִשְׁתָּר | דְּרִיחַ | דְּרִיחַ | בְּרִיחַ |}$. Offenbar giebt sich durch diese Zusammenstellung mit Attar und Almakah דְּרִשְׁטִים als eine der bedeutendsten himjarischen Gottheiten zu erkennen, wodurch also jene historischen Notizen vollständig bestätigt werden. Noch wichtiger ist die Ma'rib-Inschrift No. 31, die sich direct auf eine dieser Gottheit dargebrachte Weihe bezieht (s. die Erklärung dieser Inschr.), und zwar in der am Anfange stehenden Dedicationsformel $\text{י | שְׁמִשְׁתָּר | חֶבֶל | בְּרִיחַ | דְּרִיחַ |}$ während in der Schlussanrufung gesagt ist: $\text{י | שְׁמִשְׁתָּר | חֶבֶל | בְּרִיחַ | דְּרִיחַ |}$. Diese feierliche Titulatur enthält des Bemerkenswerthen gar Manches.

1) Höchst eigenthümlich ist das dem Namen der Gottheit beigesetzte Suffix, welches das eine Mal unzweifelhaft auf den Verfasser der Inschrift allein, das zweite Mal, gemäss dem auch sonst in diesen Inschriften sich findenden Uebergange, auf ihn und seine Angehörigen sich bezieht. Dabei kann nur noch die Frage sein, ob das Suffix die Bedeutung hat, die Sonne als ihre, etwa als die ihnen besonders angehörige, d. h. ihnen besonders geneigte und darum auch vorzugsweise verehrte Gottheit (wozu dann auch der folgende Ehrentitel passen würde) zu bezeichnen, also in dem Sinne wie etwa jener sabäische König (vgl. die Stelle bei Hamzah und das Nähere in dieser Zeitschr. XIX, S. 263) gesagt hatte: „dieses Gebäude hat Samir seinem Herrscher der Sonne (إسمه الشمس) errichtet“, oder ob damit ein speciell es gerade dieser Familie oder diesem Stamme angehöriges Heiligtum, und zwar das der Sonne gemeint ist, über diese Frage kann wohl keine ganz sichere Entscheidung gegeben werden.

2) Beachtenswerth sind sodann die der Sonnengottheit beigesetzten Attribute, und zwar zunächst הַבָּרֶךְ (s. zu 31, 2). Dies ist nach Analogie von $\text{יָרֵךְ} = \text{نُفُوس}$ Fr. XII, XIII, also ohne allen Zweifel نُفُوس zu lesen und bedeutet „die Erhabene“, ist also in concretem Sinne aufzufassen; wie das folgende בְּרִיחַ דְּרִיחַ , das sicherlich identisch ist mit $\text{דְּרִיחַ | דְּרִיחַ}$ Fr. LVI, 1 und 12, entsprechend dem bei dem Almakah vorkommenden Attribut דְּרִיחַ ,

1) Nach befehliger Lesart (s. das).

דִּנְקָן, דִּנְקָן einerseits und אֵם | בָּלְלִי anderseits, sowie dem oben genannten בָּרְנָם | דִּת (und wohl auch דִּתִּים | דִּת), sicher auf eine bestimmte, der Sonne vorzugsweise heilige Oertlichkeit, die sich freilich nicht mehr nachweisen lässt, zu beziehen.

3) Das Wichtigste aber, was aus diesen Attributen, insbesondere aus dem zweiten, mit vollständiger Sicherheit hervorgeht, ist, dass die Sonne bei den Sabäern als eine weibliche Gottheit verehrt wurde, denn sonst wäre | בָּלְלִי schlechterdings unerklärlich. Es ist nach meiner Ansicht unmöglich sich gegen dieses, scheinbar so seltsame Ergebniss zu sträuben und es etwa nur als eine vereinzelte locale Erscheinung, der das Bewusstsein von der ursprünglichen Bedeutung dieses Cults abhanden gekommen wäre, zu betrachten. Genauer angesehen, ist die Sache wohl merkwürdig genug, doch lange nicht so auffallend und unerklärlich, als man auf den ersten Anblick denken möchte. Denn sind wir auch gewöhnt in der griechisch-römischen, wie insbesondere in den vorderasiatischen Religionen die Sonne als männliches, den Mond als weibliches Prinzip zu finden, so zeigt doch nicht bloss die deutsche Sprache auf das umgekehrte Verhältniss hin, sondern vorzüglich auch die semitischen Sprachen lassen deutlich erkennen, dass ursprünglich die Sonne als weibliches, der Mond eher als männliches Wesen gefasst wurde. Insbesondere ist das arabische شمس immer femininum ¹⁾, und zwar gewiss von den ältesten Zeiten her, und scheint somit diese Betrachtungsweise dort recht eigentlich zu Hause und noch durch keine anderweitige mythologische Anschauung modificirt gewesen zu sein; ebenso das hebräische שֶׁשֶׁת fast durchgehends, allerdings mit Ausnahme von Jos. 10, 12. 13 fg., insbesondere Ps. 19 (wo aus der Auffassung der Sonne als Bräutigam deutlich zu erkennen ist, dass jene Betrachtungsweise ganz überwunden war, s. Ewald, Lehrbuch der hebr. Sprache §. 174, c.), während im Aramäischen (Syrischen), nach Bernstein (Lex. syr. Chresthom. Kirsch. s. v.) ܫܡܫܐ als masc. behandelt wird, ganz übereinstimmend mit der im syrisch-vorderasiatischen Cult herrschenden, insbesondere auch von den Sabäern festgehaltenen Anschauung. Und so kann daher nicht bloss die Auffassung der Sonne als weibliches Wesen bei den Sabäern nicht als eine ganz unerklärliche vereinzelte Erscheinung betrachtet werden, sondern sie wird vielmehr als ein weiterer Beweis dafür gelten müssen, dass wir gerade hier, wie in sprachgeschichtlicher, so auch in religionsgeschichtlicher Beziehung uralte semitische Züge finden; und wenn sich dazu noch sichere Spuren, als im Obigen, nachweisen lassen sollten, dass der Mond als männliches Wesen aufgefasst worden

1) Fleischer in dieser Zeitschr. VII, S. 468

ist, so haben wir damit eine für die Religionsgeschichte in hohem Grade interessante Thatsache festgestellt.¹⁾

Schliesslich möge noch darauf hingewiesen werden, dass, nachdem $\text{כְּנִית} | \text{זָרִיךְ} = \text{כְּנִית} | \text{זָרִיךְ}$ als Attribut der Sonnen-gottheit nachgewiesen ist, vielleicht auch das Fr. LVI, 12 demselben parallel stehende $\text{כְּנִית} | \text{זָרִיךְ}$ und $\text{כְּנִית} | \text{זָרִיךְ}$ ebenso gefasst worden muss; jedenfalls scheint auch bei diesen die früher angenommene Beziehung auf die Aitar nicht mehr so gesichert zu sein.

Noch ist ein zweites ganz neues Götterwesen in unsern Inschriften, von dem hier zu sprechen sein wird:

VII. Sin (שִׁין).

In der mehrfach genannten eigenthümlichen Inschrift 29 kommt drei Mal der Name שִׁין vor, und zwar sagt dieselbe ganz deutlich aus, dass einem Götterwesen dieses Namens eine Weihe dargebracht worden ist. Nach der gewöhnlichen Regel, wonach im Himjarischen nur bei Diphthongen י oder י geschrieben wird, müsste man an die Lesung Sain denken; indess wenn wir uns in den verwandten religionsgeschichtlichen Gebieten nach Auskunft umsehen, so wird uns mit solcher Sicherheit der Name einer Gottheit Sin überliefert²⁾, dass wir zunächst wohl an keine andere Gottheit denken können. Der Göttername wird aber in der genannten Inschrift zwei Mal mit einem Attribut genannt und heisst $\text{כְּנִית} | \text{זָרִיךְ}$. Daraus lässt sich, unter Vergleichung von $\text{כְּנִית} | \text{זָרִיךְ}$ oder $\text{כְּנִית} | \text{זָרִיךְ}$ und $\text{כְּנִית} | \text{זָרִיךְ}$, der sichere Schluss ziehen, dass Sin als männliche Gottheit³⁾ behandelt wurde, was gut zu dem Umstande passt, dass Šams als weibliche Gottheit galt.

Was aber dieses der Gottheit beigelegte Attribut $\text{כְּנִית} | \text{זָרִיךְ}$ selbst betrifft, so kann es an sich schon kaum zweifelhaft sein, dass es sich hierbei wieder um eine Localität, um ein besonderes Heiligthum des Sin handelt, und dies wird auch ausdrücklich bestätigt durch Z. 5, wo es heisst $\text{כְּנִית} | \text{זָרִיךְ} | \text{כְּנִית} | \text{זָרִיךְ}$ d. h. ganz gewiss: „und die

1) Dass demnach $\text{כְּנִית} | \text{זָרִיךְ}$ und $\text{כְּנִית} | \text{זָרִיךְ}$ vielleicht eine mehr concrete Bedeutung haben, ist schon früher (in dieser Zeitschr. XIX u. a. O.) angedeutet worden; ebenso dass die Lesart in der Stelle des Hamzah $\text{כְּנִית} | \text{זָרִיךְ}$ nicht geändert zu werden braucht. Ja es würde darin sogar ein Beweis für die Authentizität dieser Notiz zu erkennen sein, nur dass vernuthlich, was die Localität betrifft, hier ein übertriebenes Quidproquo im arabischen Styl vorliegt und nicht an das ferns Semarkand zu denken ist. Jenes $\text{כְּנִית} | \text{זָרִיךְ}$ entspricht dann dem himjarischen $\text{כְּנִית} | \text{זָרִיךְ}$.

2) Die weiteren Belege s. in der Erklärung von Inschr. 29.

3) Hierdurch erhält zugleich die Auffassung von $\text{כְּנִית} | \text{זָרִיךְ}$ als Mond eine Stütze mehr.

Göttinnen seines (wohl auf den Verfasser zu beziehen) Heiligthums (vgl. dasselbe Wort 4, 18) Alām.“ Es war dies also ein bedeutendes, zunächst vorzugsweise dem Sin geweihtes Heiligthum, in welchem aber auch andern Gottheiten Dienst erwiesen wurde. Nicht unwahrscheinlich ist es allerdings, da wir sonst davon keine Spur finden, dass wir es hier nicht mit einem über das ganze sabäische Gebiet verbreiteten Cult zu thun haben, sondern dass derselbe zunächst dem speciellen Kreise, auf den uns der sonstige Inhalt und die Sprache dieser eigenthümlichen Inschrift hinweisen, angehört und hier die Stelle des im eigentlichen himjarischen Gebiet üblichen Aīmakah-Dienstes vertreten hat; oder mit andern Worten: dass der Mond dort unter dem eigenthümlichen Namen אֱלֶסְכָּא, hier unter dem andern, dem syrisch-mesopotamischen Gebiete entstammenden Namen אֱלִי — ganz entsprechend jenen singulären, nach derselben Richtung hin deutenden Sprachformen — verehrt worden ist. Jedenfalls haben wir hier neben Attar ein weiteres beachtenswerthes Moment, das uns die Beziehungen zwischen dem südlichen arabischen und dem babylonischen Gebiet erkennen lässt.

VIII. Endlich bieten uns einige unserer Inschriften einen weiteren Gottesnamen אֱלֶסְכָּא¹⁾.

1) So weit reicht das Manuscript des sel. Osiander; welche Ansicht er über das אֱלֶסְכָּא „der Herr des Himmels“ hatte, findet sich bei der Erklärung von 32, 4. (L.)

Der letzte persisch-russische Krieg

(1826—1828).

Episode

aus der Geschichte des modernen Persien ¹⁾.

Von

Ottokar von Schlechta-Waschrd.

Friedrich der Grosse behauptete, wie versichert wird, von den Türken, dass sie es weder verstanden zu rechter Zeit Krieg zu erklären, noch auch zu rechter Zeit Frieden zu schliessen.

Derselbe Ausspruch ist auf die Perser der Neuzeit in ihrem Verhältnisse zu Russland anwendbar.

Länger als 8 Jahre hatten sie mit dieser Macht um den Besitz von Transkaukasien gekämpft, als das Vordringen Napoleons in das Herz des feindlichen Reiches ihnen im Jahre 1812 die gün-

1) Die gegenwärtige Abhandlung bildet eine Fortsetzung und beziehungsweise Ergänzung der früher von mir veröffentlichten drei Episoden aus der modernen Geschichte Persiens „Fethall-Schah und seine Thronrivalen“, „Die Kämpfe zwischen Persien und Russland in Transkaukasien“ (Sitzungsberichte der k. k. Akademie der Wissenschaften zu Wien, 1864) und „Der Gesandtenmord in Teheran“ (Wochenchrift der Wienerzeitung No. 16 u. 17). Wie dort, folgte ich auch hier in der Erzählung summt den beiden persischen Quellen Raudhat assefa und Nassich ettewarich, über welche in den erwähnten Sitzungsberichten (Bd. XLV. S. 14, Note) bereits das Nähere angegeben worden ist. Zu einer vollständigeren Schilderung dieser Epoche, wie der Geschichte des neuen Iran überhaupt, bedürfte es, wie ich wohl fühle, der Behelfe russischer und englischer Archive, welche mir leider nicht zu Gebot standen. Ich musste mich daher, was europäische Quellen anbelangt, hauptsächlich auf die officiellen Bulletins der „Petersburgerischen Zeitung“ (Jahrgänge 1826, 1827 und 1828) beschränken, welche, da sie sonst nirgends aufzutreiben waren, mir, in Folge wohlwollender Vermittlung des k. k. Ministeriums des kais. Hauses und des Aussenen, Seitens der k. Akademie der Wissenschaften zu St. Petersburg gütigst zur Verfügung gestellt wurden, wofür ich hiermit öffentlich meinen ergebensten Dank abstatte. Dagegen sind die angeführten orientalischen Quellen bisher in dieser Richtung gar nicht benutzt worden; ferner wurde, so viel mir bekannt, die gegenwärtige Episode, mit Ausnahme des Abrisses im Univers (Perse, 1841) und der Schilderung der letzten Begebenheiten derselben in Foutou's „La Russie dans l'Asie mineure“ überhaupt von westländischer Seite noch nicht zum Gegenstande der Beschreibung gewählt, und sind endlich die drei angehängten Separatverträge gleichfalls bisher unbekannt geblieben, welche verschiedenen Umständen vielleicht dieser Publication als Rechtfertigung angerechnet werden dürften. Noch ist zu bemerken, dass die der Petersburger Zeitung entlehnten Stellen in den Noten ausdrücklich als dieser Quelle entnommen bezeichnet sind. Alles Uebrige stammt aus den genannten persischen Quellen.

stigste Gelegenheit bot, dem langen Hader unter verhältnissmässig vortheilhaften Bedingungen ein Ende zu machen ¹⁾). Misstrauen, übertriebenes Selbstgefühl und englische Einflüsterungen liessen sie den nicht wiederkehrenden Augenblick versäumen, im folgenden Jahre hingegen einen Frieden eingehen, der ihnen, mit Ausnahme zweier Districte, Alles kostete wofür sie bisher so hartnäckig gestritten hatten.

Beinahe vierzehn Jahre später erneuerten sie den Krieg, wenn auch nicht ohne rechtlichen, doch ohne politisch genügenden Grund, um auch den Rest zu verlieren und ausserdem die Kosten der Niederlage zu bezahlen.

Die Beschreibung dieses Kampfes, welcher Russlands Gränzen bis an den Araxes erweiterte und den seither in Persien dominirenden Einfluss dieser Macht dauernd begründete, bildet den Vorwurf der gegenwärtigen Erzählung.

Zur Erklärung seiner Genesis ist ein Rückblick auf die Beziehungen zwischen beiden Reichen während der erwähnten längern Waffenpause nothwendig.

Während der Waffenstillstandsunterhandlungen im Frühjahr 1810 hatte Russland, bereits im Vorgefühle seines bevorstehenden Zerwürfnisses mit Frankreich, seinem persischen Widersacher gegenüber sich, nothgedrungen, zu bedeutenden Zugeständnissen herbeigelassen. Auch im Sommer 1812 wäre es, im Angesichte der bereits vollzogenen Thatsache der Invasion, ohne Zweifel zu hinreichenden Concessionen erbötig gewesen.

Beide Gelegenheiten waren jedoch, wie bereits angedeutet, unbenutzt vorübergegangen und unter dem Schnee, welcher die fliehenden Bataillone der „grossen Armee“ begrub, selbstverständlich auch die friedlichen Gesinnungen der Petersburger Regierung gegenüber dem Osten eingesargt worden, wie der Inhalt des Friedens-Traktates von Gulistan (24. October 1813) beweist, in welchem keine Spur auf das Vorhandensein jener früheren Nachgiebigkeit zurückleitet.

In Teheran aber hatte man die vorübergehende Anwandelung von Schwäche des gefürchteten Nachbarn nicht vergessen und, den Werth unterschätzend den er seinen neuen Erwerbungen beilegte, in der täuschenden Hoffnung fortgelebt, es möchte doch wohl noch gelingen, die Herausgabe wenigstens eines Theiles der abgenommenen Territorien, auf gütlichem Wege durchzusetzen.

Dieser Hintergedanke sprach sich schon in der sonderbaren Declaration ²⁾) aus, welche der persische Bevollmächtigte Abul Hassan Chan seinem russischen Collegen General Ritschschew am Tage nach der Unterzeichnung des Gulistaner-Vertrages abnöthigte und wodurch sich dieser verpflichtete, die Verlangen, welche der nächste, nach St. Petersburg abgehende persische Botschafter im Namen des

1) Siehe obige Abhandlung: Die Kämpfe zwischen Persien und Russland.

2) Ebendasselbst S. 64, Note.

Schah an Kaiser Alexander stellen würde, seinerseits nach besten Kräften zu unterstützen.

In ähnlichem vorbereitenden Sinne sollte der englische Botschafter Sir Gore Ouseley wirken, der seinen Rückweg nach England — er verliess Teheran am 26. Mai 1814 — auf Fethali Schah's specielles Ausuchen, über die russische Hauptstadt genommen hatte.

Ihm folgte einige Monate später der angekündigte Botschafter Abul Hassan Chan selbst, die Angelegenheit weiter zu betreiben.

Wie jedoch nicht anders zu erwarten stand, vermochten weder der Eine noch der Andere dem allzu naiven Ansinnen der optimistischen Perser Eingang zu verschaffen.

Ueber Sir Gore's Versuche in dieser Richtung ist nichts weiter bekannt; Abul Hassan wurde mit allen Ehren empfangen, vorderhand jedoch auf die Rückkehr des Kaisers vom Wiener-Congresse vertröstet und von diesem selbst, später, bei einer besonderen Audienz, in einer Weise beschieden, welche dem allerdings sehr übertriebenen Schwunge seiner anfänglichen Erwartungen wenig entsprach. Was — erklärte ihm der Zar — die Restitution Georgiens und Karabagh's anbelange, so sei eine solche schon deshalb unmöglich, weil diese beiden Gebiete, auf ausdrückliche Bitte ihrer Bevölkerungen, an Russland übergegangen seien. Zudem gehöre ein grosser Theil der dortigen Bevölkerung der orthodoxen Kirche an, und Christen abermals unter musulmanische Herrschaft fallen zu machen, widerstreite dem religiösen Gefühle ihres neuen Protectors. Nicht minder seien die raubgierigen Horden des Daghestan unter russischem Scepter weit ungefährlicher als unter persischer Oberhoheit. Dagegen sei, was die Territorien von Schirwan, Gandsche und Thalisch betreffe, er, Kaiser Alexander, nicht abgeneigt in eine Transaction einzugehen; nur werde der eben neu zu ernennende Militärgouverneur des Kaukasus, General Jermoloff, vorerst die Stimmung der dortigen Bevölkerungen über den Punkt einholen und dann selbst in ausserordentlicher Mission in Teheran erscheinen um das Ergebniss dieses, hiemit von Russland, wie schon früher in der Krim, so jetzt in Transkaukasien zuerst angewendeten auftrage universel ausführlich mitzutheilen.

Im August 1817 erschien derselbe auch wirklich am Hoflager des Schah zu Sultanieh ¹⁾. Der ganz besondere Pomp, mit welchem man den langerwarteten Gast dort empfing, gab Zeugniß für die Hoffnungen und Befürchtungen, die man an seinen Besuch knüpfte. Zugleich sollte ihm von der neu erstarkten Kriegsmacht der Perser ein möglichst günstiger Begriff beigebracht werden. Die einheimischen Chronisten wetteifern in der Wahl kühner Hyperbeln, die Grossartigkeit seines Einzuges zu beschreiben. Schon bei seinem

1) Siehe hierüber auch Kutseba's Reise nach Persien im Jahre 1817. Weimar 1819.

Uebertritte auf das Gebiet von Eriwan harrete seiner ein Ehrengefolge von fünftausend Reitern. Zu Tabriz, der Residenz des Kronprinzen Abbas Mirza, waren nicht weniger als 25000 Mann Cavallerie und mehr als ebensoviel Infanterie, darunter 15000 Mann Reguläre, nebst 40 Kanonen und an 40000 den verschiedensten Zänften angehörige Individuen ausgerückt, auf seinem Wege Spalier zu machen. Ein ähnliches Schauspiel wiederholte sich im Lager zu Sultanieh, wo die Doppelreihe von Kriegsleuten und Tross aller Art, zwischen welcher er auf einem juwelengeschmückten, vom Schah ihm verehrten Prachtrosse heranzog, sich gar auf eine Meile ausgedehnt haben soll.

Aber auch hier stand der diplomatische Verkehr hinter dem Vorhänge im grellen Widersprache zu den pompvollen äußerlichen Demonstrationen freundschaftlicher Gastfreundschaft.

Denn nicht nur war von den Zugeständnissen, die man persischerseits erwartet oder wenigstens für möglich gehalten hatte, keine Rede, sondern der gefeierte Botschafter trat im Gegentheile mit Forderungen hervor, von welchen namentlich zwei ganz unverhoffte „das Gebäude der gegenseitigen Eintracht ernstlich erschütterten“. So verlangte er, Persien solle den Chan von Chiwa, dessen Leute eine russische Karawane geplündert hatten, entweder selbst zu Paaren treiben oder den Russen gestatten, über Astrabad, längs des caspischen Ostufers, oder über Chorassan Truppen gegen den Räuberfürsten zu schicken, um die Züchtigung selbst vorzunehmen. Ferner sollte sich die Teheraner Regierung, wie dies schon früher wiederholtermalen beantragt worden war, verpflichten, in einem etwaigen Kriege Russlands gegen die Türkei, mit ihm gegen diese gemeine Sache zu machen oder wenigstens strenge Neutralität zu beobachten, ferner Commissäre zur Berichtigung streitiger Punkte in Bezug auf die Regulirung der neuen Grenzlinien in Thalisch und jenseits Eriwans an Ort und Stelle absenden und endlich das Exequatur für ein in Gilan neu zu errichtendes russisches Consulat ertheilen, gegen dessen Aufstellung bisher von persischer Seite Bedenken erhoben worden waren.

Schon auf den Kronprinzen zu Tabriz hatten diese Zumuthungen offenbar einen üblen Eindruck gemacht, denn er behandelte, wie einer der nationalen Berichterstatter hervorhebt, den russischen Ankömmling persönlich mit anfalliger Kälte, woran übrigens auch das etwas hochfahrende Benehmen des Letzteren mit Schuld getragen haben mag, das derselbe Chronist rügt und durch Hinweisung auf die Abstammung Jermoloff's von dem mongolischen Zerstörer Dschingiz Chan zu entschuldigen sucht, zu welchem die Familie desselben in der mütterlichen Linie emporreichen soll.

Auch Fethali Schah wies, mit Ausnahme des auf die Absendung der Grenzregulirungs-Commission bezüglichen Verlangens, sämtliche Anträge entschieden zurück.

Allerdings — hiess es in der, mitunter wunderlich begründeten Entgegnung des persischen Cabinets — sei im Traktate von Gullistan Chiwa's nicht erwähnt, dennoch sei Persien, aus Rücksicht für Russland, nicht abgeneigt, auf den Vorschlag der gewaltsamen Unterwerfung dieses Landes einzugehen; nur wünsche der Schah in dieser Beziehung dem Beispiele Schah Nadir's zu folgen, welcher zuerst Herat, Balch und Bochara bezwungen und dann erst den Zug gegen Chiwa unternommen habe. Sobald daher nur erst diese Vorbedingung erfüllt sei, werde man die Waffen sicher auch gegen das widerspenstige Charesmien tragen; einem russischen Heere hingegen den Durchmarsch dahin zu gestatten, sei nicht zulässig. Was die Pforte anbelange — argumentirte man weiter — so stehe Persien zu denselben in friedlichen Beziehungen; ein Krieg zwischen ihr und Russland könne ausserdem jedenfalls auch auf das benachbarte Iran nur ungünstig zurückwirken, weshalb der Zar immerhin besser thun würde, einen solchen zu vermeiden. Auch sei hierüber im Friedensvertrage von Gullistan ebenfalls nichts stipulirt worden. Die beanspruchte Zulassung eines russischen Consularorgans in Gilan endlich ward, obgleich traktatmässig, ohne weitere Begründung abgelehnt.

Der Hauptzweck von Jermoloff's Sendung, die Sprengung der persisch-türkisch-englischen Allianz, war somit nicht erreicht worden. Indem sein Auftreten dem Gegner die letzte Aussicht auf Verwirklichung seiner bisherigen Hoffnungen raubte, drängte es ihn vielmehr nach dem entgegengesetzten Auswege hin, der ihm eine abermalige Schilderhebung als das einzig übrige Mittel zeigte, das so ungern Verlorene wieder zu erringen. Ja selbst die Besorgnisse vor einem russischen Angriffe wurde neuerdings rege, wie aus dem Umstande erhellt, dass schon ein paar Wochen nach Jermoloff's Abgang, ein persischer Gesandter an Sultan Mahmud nach Constantinopel abgeordnet wurde, ihn zum innigern Anschluss an die Teheraner Interessen zu bewegen und dass demselben ferner (im Mai 1818) Abul Hassan Chan nach London folgte, um die Flüssigmachung der vier Jahre früher, auf den Fall des blossen Defensivkrieges beschränkten englischen Subsidien Gelder zu betreiben.

Wirren in Chorassan, Missheiligkeiten mit den Afghanen und, später, der erbitterte zwölfjährige Grenzkrieg mit der Türkei¹⁾ verzögerte jedoch vorderhand noch ernstere Folgen der eingetretenen Spannung, welche bis zur offenen Feindseligkeit zu steigern auch Russland keineswegs beabsichtigt zu haben scheint.

1) Derselbe begann im Spätherbst 1821 und endete mit dem Friedensschlusse von Erzerum (November—December 1823). Die Perser nahmen im Laufe desselben Tebrak, Kala und Bajazid nebst mehreren kleinen befestigten Plätzen und drangen bis Erzerum vor. Dagegen verhinderte das Ableben des Oberbefehlshabers und ältesten Sohnes des Schah, Mohammed Ali Mirza, welcher schon zu Anfang des Kampfes (22. November 1821) der Pest erlag, weitere Fortschritte der Perser nach Bagdad zu. Dasselbe Seuchengatte auch auf den spätern Verlauf des Krieges hindernden Einfluss.

Erst sieben Jahre später (1825) überzogen den politischen Horizont wieder dunklere Wolken, die sich auch nur zu bald in das schon lange drohende Kriegswetter entluden.

Seit geraumer Zeit bemühten sich die, wie bemerkt, auf Jermoloff's Betrieb an die Grenzen abgegangenen Vermessungs-Commissäre zu einer beiderseits befriedigenden Regulirung zu gelangen. Namentlich war es die nördliche Grenzscheide des, laut des letzten Traktates, bei Persien verbliebenen Eriwanergebiets, deren Demarcation zu hartnäckigem Gezänke Veranlassung gab. Russland beanspruchte, auf Grund des besagten Vertrages, den dortigen befestigten Flecken von Baliklu und die beiden Territorien von Gunoi und Goktscha, nördlich von dem gleichnamigen Binnensee im armenischen Hochlande. Die Perser, denselben Vertrag als Besitztitel anrufend, beharrten auf ihrem vermeintlichen Rechte, wie bisher, Eigenthümer des angefochtenen Gebietstheiles zu bleiben.

Um dem langwierigen Wortwechsel ein Ziel zu setzen, erschien (im Sommer 1825) der Collegienrath Mazarovitch, welcher sich seit mehreren Jahren als diplomatischer Agent und Generalconsul am Hoflager des Kronprinzen zu Tabriz aufhielt, im Lager des Schah zu Soltanieh, wo eingehende Berathungen über den streitigen Punkt stattfanden. Mazarovitch begann damit, die russischen Ansprüche auf Grundlage der bestehenden Traktatsstipulationen zu vertheidigen, begehrte, als er auf diese Weise nicht durchdrang, einen Austausch zwischen jenem und einem anderen, gleichfalls von den Persern besetzt gehaltenen und von der russischen Regierung beanspruchten Territorium und endete damit, dass er die Nichtberücksichtigung seiner Forderungen als einen Kriegsfall bezeichnete.

Durch diese drohende Sprache eingeschüchtert, beschloss man im Cabinet des Schah, an Jermoloff selbst zu appelliren. Ein höherer und in politischen Negotiationen bereits mehrfach verwendeter Beamter, der Reichshistoriograph Mirza Ssadiq, sollte gemeinschaftlich mit Mazarovitch nach Tiflis abgehen um den Generalgouverneur, wo möglich, durch persönliche Einwirkung auf versöhnlichere Gedanken zu bringen. In Tabriz angelangt, eilte jedoch der russische Diplomat, unter einem Vorwande seinem Begleiter nach Georgien voraus und, auf die Unmöglichkeit hinweisend im Wege blosser Unterhandlungen das angestrebte Ziel zu erreichen, wusste er Jermoloff zu bestimmen, den bevorstehenden, abermaligen Conferenzen einfach durch gewaltsame Besitznahme des streitigen Objectes vorzukommen. Wollte man — argumentirte man — Persien in Folge dessen bis zum Kriege gehen, habe es, als angreifender Theil, jedenfalls den Schein des Unrechtes gegen sich; im entgegengesetzten Fall aber werde man eben ohne Streik erreicht haben, was man beabsichtigte.

Als daher der persische Delegirte bald darauf in Eriwan anlangte um von dort aus seine Reise nach Tiflis fortzusetzen, waren Baliklu und die übrigen von den Russen in Anspruch genommenen

Gebietstheile bereits durch einen Major mit zweihundert Mann besetzt worden, welches Ereigniss der russische Gränzcommandant in Kara Kilisse mit dem Bedeuten nach Eriwan melden liess, da hie-mit die Meinungsverschiedenheit zwischen den beiden Mächten be-seitigt sei, habe auch Mirza Saadik's Erscheinen in Tiflis keinen Zweck mehr und er könne sich dasselbe um so leichter ersparen, als der Obercommandant Jermoloff gegen die Tschetschenzen zu Felde liege und somit die gewünschte Besprechung mit ihm ohnedies un-thunlich geworden sei. Nichtsdestoweniger glaubte der bestürzte Staatschronist seiner Mission bis ans Ende treu bleiben zu müssen und traf (am 9. September) in Tiflis ein, wo ihn Jermoloffs Stell-vertreter, General Veliaminoff, zwar freundlichst empfing, seinem Drängen in Bezug auf die Sache selbst aber nur ausweichende Antworten entgegen setzte. Um ihn schliesslich zu irgend einer Er-kklärung zu vermögen und so wenigstens seinen eignen Kopf sicher-zustellen, brachte Mirza Saadik endlich eine Specification der Wünsche seiner Regierung zu Papier und forderte den widerstrebenden Gou-verneur-Stellvertreter auf, seinerseits eine beliebige schriftliche Antwort beizufügen. Veliaminoff gab nach und schrieb unter die Eingabe des Persers, welche im Namen des Schah den Wunsch aus-sprach die besetzten Landstrecken geräumt zu sehen, damit der Friede erhalten bleibe, die Gegenäusserung: diese Landschaften seien von Russland im guten Glauben in Besitz genommen worden, dass sie ihm, laut des Traktates von Gulistan, eigenthümlich angehörten, daher auch ihre Wiederherausgabe nur auf ausdrücklichen Befehl des Kaisers erfolgen könne.

Mit diesem Document kehrte Mirza Saadik nach mehr als zweimonatlichem Zeitverluste, nach Täbriz zurück, wo das unbefriedigende Resultat seiner Sendung die bereits glühende Kriegs-stimmung zum vollen Brand aufachte.

Denn der Kronprinz Abbas Mirza welcher, trotz seiner sonstigen hervorragenden Eigenschaften, von einer unheilvollen Ueberschätzung der Kraft seines Landes nicht freigesprochen werden kann, brannte seit langem, die in den früheren Kämpfen gegen Russland erlittenen Schiappen auszuwetzen. Die Erfolge seiner Waffen im letzten Kriege gegen die Türkei und die, Dank der Bemühung englischer Instructoren, in seiner Infanterie und Artillerie eingeführten Verbesserungen trugen wesentlich dazu bei, sein Selbstvertrauen zu erhöhen. Die bald darauf eintreffenden Nachrichten von Kaiser Alexanders Ableben (1. Dec. 1825) und von der gegen dessen Nachfolger angezettelten Militair-verschwörung, welches letztere Ereigniss in der Phantasie des aus der Geschichte seiner Heimat an Thronstreitigkeiten und Präten-dentenzwist gewohnten Perserprinzen noch weit bedeutendere Verhält-nisse annahm, schienen ihm daher wahre Winke des Schicksals, die, seiner Meinung nach, besonders günstige Gelegenheit zu benutzen, um seinen ehrgeizigen Gelüsten freien Lauf zu lassen.

Noch aber war der Widerstand seines Vaters, des Schah, zu überwinden, der, durch die Vergangenheit belehrt, den kriegerischen Optimismus des Thronerben keineswegs theilte und in dieser Ansicht auch von einem Theile des Ministeriums und von dem englischen Geschäftsträger Mr. Willock unterstützt wurde. Der Unmöglichkeit sich bewusst, dieser in den höchsten Regionen der Hauptstadt herrschenden friedfertigen Stimmung durch seine persönlichen Rathschläge allein Herr zu werden, suchte und fand der Prinz Beistand in dem religiösen Fanatismus der Massen, die er mit Hilfe der Geistlichkeit in seinem Sinn aufregte.

Ein im Geruche der Heiligkeit stehender Mutschchid oder Geistlicher höchsten Ranges und angeblicher Prophetennachkömmling, Namens Mohammed Isfahani, der zu Kerbeia, an den Gräbern der schiitischen Lieblingsheiligen, ein sogenanntes bescheidenes Leben führte, wurde insgeheim für die Sache gewonnen und vom Kronprinzen als tauglichstes Werkzeug kriegerischer Propaganda anerschen. Excesse, welche von den russischen Soldaten bei der Besatzung von Baliklu begangen worden sein sollten, dienten als Vorwand den Glaubenseifer (Ghαιρεti din), der bei den Mohammedanern die christlich europäischen Begriffe von Nationalgefühl und Vaterlandsliebe ersetzt, im Volke wachzurufen und zu dem vorgesetzten Zweck auszunutzen.

Die Wirkungen dieser oberhirtlichen Einflussnahme liessen nicht lange auf sich warten. Intolerante Prediger erhitzen die Gemüther; die angedeuteten, vielleicht gar nicht vorgefallenen Ausschreitungen der russischen Garnison in einem unbedeutenden Grenzflcken wurden als Frevelthaten am Islam und an seinen Bekennern gebrandmarkt, das Verhalten Jermoloffs gegenüber dem persischen Unterhändler als tödtliche Beleidigung der grossköniglichen Regierung gestempelt. „Allerlei Gerede wurde laut, die Patrioten in Iran schüttelten sich wie die Löwen und alle Symptome verkündigten, dass das Schicksal beschlossen hatte die Kriegsdrommete aufs Neue ertönen zu lassen.“

Um dem scheinbar allgemeinen Volkswillen Ausdruck zu leihen, richtete Mohammed Isfahani im Beginne des nächsten Frühjahres (1826) ein offenes Sendschreiben an den Schah, worin er unumwunden aussprach: „die Verhältnisse schienen ihm den heiligen Krieg zur Pflicht zu machen, daher er die Regierung auffordere, ihrerseits ihre Ansicht hierüber öffentlich kundzugeben.“

Kampf gegen die Ungläubigen (dschihad) ist bekanntlich eine der wesentlichsten Pflichten des Islams und sich ihr entziehen wollen heisst, nach der Anschauung des strengen Mohammedaners, ebensoviel als bei uns: Landesverrath üben. Orientalische Gewaltherrscher kennen nur Eine Schranke: die Religion, welche aber andererseits auch ihre unentbehrlichste Stütze ist, da sie blinde Unterwerfung unter die Beschlüsse des Schicksals predigt, deren Vollstreckung eben dem Souverain, als „Schatten Gottes auf Erden“ zusteht. In die Alternative gestellt, als lauer Muslim zu gelten oder, wenn auch

gegen seine Ueberzeugung, Krieg zu führen, zögerte denn auch Fethali Schah keinen Augenblick, sich für das letztere Uebel zu entscheiden und beantwortete die Anfrage des geistlichen Intriganten mit der Erklärung „er sei vor allem Schützer und Förderer des heiligen Gesetzes und somit erfreut den Kampf für den Glauben beginnen zu können.“ In Folge dieses Bescheides der königlichen Schwäche, wurde der fanatische Matschekid recht eigentlich zum Mittelpunkt der antirussischen Bewegung. Von den Prinzen und höchsten Würdenträgern feierlichst eingeholt, erschien er (im Mai 1826) in Teheran und lud von dort aus die vornehmsten seiner Kollegen in allen Theilen des Reiches ein, das ganze Land zu den Waffen zu rufen und selbst demnächst and-möglichst zahlreich zu Sultanieh im Sommerlager des Schah sich einzufinden, um durch gemeinsames Andringen der etwaigen Unschlüssigkeit der politischen Machthaber ein Ziel zu setzen.

Von diesem Augenblick an war der Krieg eine beschlossene Sache¹⁾ und waren die nachfolgenden Verhandlungen nichts weiter als eine treulose Comödie, die zum Zwecke hatte Russland so lang als möglich über die wahre Lage der Dinge zu täuschen und es zu überfallen, bevor es Zeit hätte Verstärkungen nach Georgien zu dirigiren, um dem unerwarteten Angriffe zu begegnen.

Am 12. Juni traf Fethali Schah in Sultanieh ein, nachdem er in der Hauptstadt die Säcularfeier des ersten politischen Auftretens seines Hauses mit allerlei kriegerischen Demonstrationen gefeiert hatte²⁾. Fünf Tage darauf (17. Juni) fand sich auch der Kronprinz von Täbriz aus dort ein. Unmittelbar vor der Abreise aus seiner Residenz hatte er daselbst noch den Fürsten Menzikoff empfangen, welcher sich als außerordentlicher Botschafter nach dem Hoflager des Schah begab, um die Thronbesteigung Kaiser Nikolaus des Ersten zu notificiren. Zu Täbriz war derselbe mit Achtungs- und Freundschaftsbezeugungen überhäuft und ebenso entlassen worden. Während seiner Weiterreise nach Sultanieh eilte ihm jedoch der in Täbriz zurückgebliebene Abbas Mirza plötzlich voran und als Fürst Menzikoff selbst zu Sultanieh anlangte, hatte auch die Höflichkeit der Perser ein Ende. Sein Zelt wurde von Wachen umringt, die ihn von jeder Communication nach Aussen abschnitten. Bei der öffentlichen Audienz (22. Juni) nahm man die Miene an,

1) Fürst Menzikoff giebt in einem seiner Berichte (Petersburgische Zeitung, 1826, III. No. 81) als Hauptgrund des Krieges den Wunsch des pers. Kronprinzen an, durch Ablenkung der Aufmerksamkeit des Schah, den Sturz seines Schwagers, des großartigen Unterschleife verdächtigen Grosswesirs Allahyar Chan, zu hintertreiben. Die persischen Quellen erwähnen begrifflicher Weise hiervon nichts.

2) Er nahm bei dieser Gelegenheit nach dem Beispiele Timurs, den Titel Schahi Keran d. i. Herr der Constellation, an, welcher auch auf die bisher Rial (Reale) betitelte pers. Silbermünze überging, die seither den Namen Schahikran führt, während die bis dahin Eechen genannte kleinere Münze, ebenfalls bei dieser Gelegenheit, in Kischwerantal, d. i. die landesobernische, umgetauft wurde.

ihm nicht ein Mal jene gewöhnlichen Ehren erweisen zu wollen, welche sogar den fremden Geschäftsträgern gegenüber beobachtet zu werden pflegten. Ja sogar das Notificationsschreiben des Zar wei-gerte sich der Schah aus den Händen des Botschafters persönlich entgegenzunehmen, so zwar dass er dasselbe, gegen die bestehende streng geregelte Etiquette, auf ein in der Nähe befindliches Kissen¹⁾ zu legen gezwungen war.

Mittlerweile hatte die versammelte Geistlichkeit bereits ein Fetwa oder religiöses Gutachten abgegeben, laut dessen sie Jeden der nicht gegen Russland zu Felde ziehen wolle, als einen von Gott Ab-trünnigen und Anhänger des Satans erklärte. Der Kronprinz schloss sich selbstverständlich dem Ausspruche der nitramontanen Partei an; der Schah zitterte die aufgeregten Leidenschaften gegen sich gekehrt zu sehen und seine Minister folgten dem Beispiel ihres Herrn. Nur der erfahrene Abul Hassan Chan und der kurz zuvor selbst noch kriegs-lustige Minister des Innern Abdul Wehhab, wagten noch im letzten Augenblick im Conseil sich offen für den Frieden auszusprechen. Von den Ulema jedoch durch grobe Botschaften eingeschüchtert und der Laune im Glauben verdächtigt, gaben auch sie endlich schwei-gend zu, was sie zu ändern nicht die Macht hatten. Die gleichzeitig verbreiteten Nachrichten von einer offensiven Bewegung der russischen Grenzgarisonen zu Sambak und Kara Kiliße gegen Eriwan zu und von der Einnahme des Forte Arkewan durch den Chan von Thalisch, Mustafa, wurden von den Fanatikern benutzt die letzten Einreden verstummen zu machen. Umsonst forderte Fürst Menzikoff die Ab-sendung eines persischen Functionnairs um seinem Kaiser zur Thron-bestiegung Glück zu wünschen, vergebens betheuerte er die fried-fertigen Gesinnungen seines Hofes, berief sich auf angebliche Zu-sicherungen des Kronprinzen, welchen zufolge ein Austausch der streitigen Grenzgebiete zu Teheran bereits genehmigt worden sein sollte, vergebens verbürgte er sich, auf den Rath und unter Da-zwischenkunft des englischen Geschäftsträgers, sogar für die einst-weilige Räumung der von seinen Landsleuten besetzten Districte, um die Verhandlungen über die Rechtsfrage während des nächsten Winters abermals aufnehmen zu können und verlangte er schliesslich sogar mit der versammelten Geistlichkeit selbst in Verkehr zu treten, um sie vielleicht durch persönliche Einwirkung zu Gunsten des Friedens umzustimmen. Der hochmüthige Clerus liess ihm sagen „mit Ungläubigen von Frieden und Freundschaft auch nur zu reden, sei nach dem mohammedanischen Gesetze schon schwere Sünde, und selbst dann, wenn die streitigen Landstrecken von den Russen frei-willig geräumt werden sollten, würden sie (die Geistlichen) dennoch auf der Führung des Kriegs bestehen.“

Bei dieser Lage der Dinge war natarlich jede weitere Nego-ciation vom Ueberflusse. Auch brach Fethali Schah dieselbe selbst

1) Petersb. Zeit. 1826, Blatt No. 80.

ab, indem er dem Botschafter erklärte, „der Wille der Nation stehe ihm höher als das Wohl seiner Regierung“¹⁾ und ihn zur Abreise aufforderte.

In den letzten Tagen des Juli trat Fürst Menzikoff die Abreise auch wirklich an, wurde aber durch den Serdar von Eriwan noch fünfundsiebenzig Tage in der Nähe dieser Stadt unter dem Vorwand, er solle hier eine noch zu gewärtigende Schlussnote des Grossweizirs abwarten, in Wahrheit aber desshalb zurückgehalten, um ihn der Mittel zu berauben seine Regierung rechtzeitig von dem erfolgten Friedensbruche zu verständigen. Ein Buch — versichert der über so völkerrechtswidriges Beginnen entrüstete Abgesandte — würde nicht hinreichen die Unwürdigkeiten zu beschreiben, deren man sich während dieses seines unfreiwilligen Aufenthaltes, seiner Person und seinem Gefolge gegenüber schuldig machte, bis es ihm endlich Dank einer bitigen Vorstellung oder, was noch wahrscheinlicher, dem Andringen der englischen Mission gelang, sich den habachtigen Krallen seines Kerkermeisters zu entziehen²⁾. Indessen hatten die Feindseligkeiten bereits seit 6 Wochen ihren Anfang genommen.

Noch während nämlich Fürst Meuzikoff zu Sultameh mit Scheinunterhandlungen hingehalten wurde, war der Vortrab des persischen Heeres bereits nach den Grenzen abgegangen. Durch ganz Transkaukasien verbreitete Aufrufe forderten überall die früheren, von den Russen verjagten kleinen Dynasten zur Rache und zum Kampfe für den Islam auf. Ueberall wurden die exponirten feindlichen Detachements, die sich im tiefsten Frieden wähnten, unversehens überfallen und niedergemacht. Ein Taumel — erzählen die einheimischen Chronisten — bemächtigte sich ganz Persiens. „Die Zügel der Herrschaft, der Hand des Königs entwunden, waren in die Hand der Ulema übergegangen, welchen das Volk allein noch Gehör schenkte. Alles umgürtete sich mit dem Gürtel kriegerischer Begeisterung. Friedensame Bücherleser griffen nach dem tödtlichen Krummstabe, schweigsame Federhelden vertauschten den bescheidenen Kiel mit der spitzen Lanze und allwärts räumte der lange Talar den Platz dem kurz geschürzten Gewande des Kampfes.“

„Allein“ — setzt einer derselben kläger hinzu — „was man für Wirklichkeit hielt, waren nur eitle Truggestalten der Fata Morgana, die dem blöden Auge leeren Dunst als labende Wasserflächen vorspiegeln.“

Dank ihrer numerischen Ueberlegenheit und ihrem unerwarteten Angriffe, waren die Perser nothwendigerweise Anfangs überall im Vortheile. Schon bei seinem ersten Eintreffen in Ardebil (Anfangs August) fand der Schah dort Köpfe und Gefangene, Trophäen der auf die russischen Gränzposten unternommenen Ueberfälle, vor. Drei Wochen später waren die persischen Contingente bereits Herrn von

1) So die beiden persischen Chronisten. Fürst Meuzikoff erwähnt in seinen Berichten diesem Audienz nicht.

2) Petersburger Zeitung.

Baliklu, Schuragil und Kara Kihisse, dem Gebiete von Goktscha und Gandsche auf der einen, von Lenkeran, Salian, Schaki und Schirwan auf der andern Seite des Kriegsschauplatzes. Zu Gandsche hatte eine Erhebung der einheimischen muhammedanischen Bevölkerung den Sieg erleichtert. Lenkeran wurde geschleift, an allen Orten die frühere Autorität wieder eingesetzt und vor dem Zelte des Schah der Plan von fünf Pyramiden angeordnet, zu welchen Russenschädel das barbarische Material abgaben. Nicht weniger als vier tausend Todte soll der hinterlistige Ueberfall dem überraschten Gegner gekostet haben.

Allein nicht lange währte der auf Kosten des Völkerrechtes und allen ehrlichen Kriegsgebrauches errungene Triumph. Vor Schuscha, dem befestigten Hauptorte von Karabagh, ergaben sich die ersten Schwierigkeiten. Um durch Zurücklassung dieses wichtigen Punktes im Rücken nicht im weiteren Vordringen gegen Georgien gehemmt zu sein, hatte der Kronprinz denselben zum ersten Gegenstande seiner Operationen auserkoren. Noch im Juli war er mit seiner ganzen Macht über den Araxes dahin abgegangen. Am siebenten August begann die Belagerung. Oberst Reut, der die Garnison der dortigen Citadelle Penahabad commandirte, leistete jedoch energischen Widerstand, obgleich es ihm von Tiflis aus freigestellt worden war, sich gegen freien Abzug zu ergeben. Trotz dieser Berechtigung, der geringen Besatzung, der schadhafte Befestigungen und der wiederholten Anträge Abbas Mirzas auf ehrenvolle Capitulation, hielt er die Angreifer durch mannhafte Vertheidigung und einen Scheinwaffenstillstand den er zur Ausbesserung der hartmitgenommenen Werke benutzte, 47 Tage lang auf, bis das Obercommando in Georgien Zeit gewonnen hatte, sich zu verstärken und selbst die Initiative zu ergreifen.

Das Petersburger Cabinet war nämlich von dem ganz unerwartet ansbrechenden Kriegsfeuer nicht weniger überrascht worden als sein Vertreter am persischen Hoflager selbst. In Folge der gewaltsamen Zurückhaltung dieses Letzteren, des Auffangens der Courriere desselben und der Unterschlagung seiner Depeschen, war man noch Anfangs September in der russischen Hauptstadt in völliger Unklarheit über die eigentliche Sachlage und hatte sich auf den Erlaß von Weisungen nach Tiflis beschränkt, etwaige Grenzverletzungen mit Gewalt abzutreiben. Erst am 6. October erfolgte die dortige Kriegserklärung in Form einer „Declaration“¹⁾, worin die bisherigen Territorialstreitigkeiten zwischen beiden Mächten dem Publicum dargelegt, das völkerrechtswidrige Verhalten der Perser scharf gerügt und mit der Erklärung geschlossen wurde, der Kaiser betrachte den Traktat von Gulistan als vernichtet und werde die Waffen nicht eher nieder legen als bis die Sicherheit der russischen Grenzen hergestellt und ein dauerhafter Friede, der Würde und dem

Vorthelle des Kaiserreichs angemessen, ihn für seine Verluste und Anstrengungen entschädigt haben werde.

Mittlerweile hatte Jermoloff in Tiflis, wie bemerkt, doch schon Zeit gefunden, genügende Verstärkungen an sich zu ziehen um den bedrohlichsten Einbruchspunkt Georgiens bei Gändsche zu decken und sogar dem dort operirenden Feinde empfindliche Schläge beizubringen. Wie schon angedeutet, war die mohammedanische Bevölkerung dieser letztgenannten Stadt, auf die Nachricht vom Heranrücken des Kronprinzen aufgestanden und hatte die russische Garnison verjagt. Ein persisches Corps unter Anführung Mohammed Mirzas, ältesten Sohnes des Kronprinzen und nachmaligen Königs, sollte die neue Erwerbung schützen, wurde aber am 14. September in der Nähe der Stadt, am Flüschen Schengur (das Schamhora der russischen Bulletins) vom Generalmajor Fürsten Madatoff angegriffen und nach kurzer Gegenwehr in die Flucht geschlagen. Amir Chan, ein naher Verwandter des persischen Regentenstammes, fiel von einer Kugel getroffen gleich im Beginne des Gefechtes und beschleunigte so die Niederlage der Seinen. Zwei Tage darauf zog Madatoff in Gändsche ein, das von seinem Commandanten Nazar Ali Chan ohne Schwertstreich geräumt worden war. Auf die erste Kunde dieser Vorfälle hob der Kronprinz die Belagerung von Schutscha auf, eilte gegen Gändsche und griff Madatoff (am 25. September), etwa sieben Werst unterhalb der Stadt, an. Hier war es wo auch der bald danach zum Oberbefehlshaber von Grusinien ernannte Paskevitch, der, kurz vorher, mit einigen tausend Mann und fünf Kanonen seinen gefährdeten Kameraden Madatoff verstärkt hatte, seine ersten transkauasischen Lorbern erntete. Abbas Mirza hatte seine Cavallerie und disciplinirte Infanterie ziemlich gleichmässig an seinen beiden Flügeln vertheilt, während sich sein irreguläres Fussvolk um Dschihangir Mirza und zwei andere seiner jüngeren Söhne scharte, die den Mittelpunkt der Schlachtordnung einnahmen. Der Kronprinz selbst hielt mit der Reserve in einer abseitigen Stellung, um dem Feinde nöthigenfalls in den Rücken fallen zu können. Die Russen lehnten sich ihrerseits an die Gärten der Stadt, die Kosaken an den Flügeln, Infanterie und Geschütz im Centrum. Musketiäre aus Irak und Mazenderan eröffneten den Kampf mit einem Angriffe auf eine von den Russen besetzte Anhöhe, von der sie dieselben auch glücklich vertrieben. Nicht minder günstig war die erste Attaque der persischen Reiterei, vor deren Aufrall die Kosaken auseinanderstoben. Dagegen eröffnete die russische Artillerie gegen das persische Centrum ein überaus heftiges Geschützfeuer, das „wie Todeshagel“ einschlug, sozwar dass Abbas Mirza, seiner dort haltenden jungen Söhne halber, in ernstliche Besorgniss gerieth und einen reitenden Boten mit dem Befehle an sie abfertigte, sich an einen mehr geschützten Punkt zurückzuziehen. Das Gefolge derselben, durch Wirkung des feindlichen Feuers ohnedem mit Schrecken erfüllt, beeilte sich, dem Winke Folge zu leisten und sprengte mit den Prinzen in auffälliger Weise plötzlich

davon. Die Infanterie in ihrer Nähe, hierin das Signal zum Rückzug erblickend, kehrte ihrerseits um, bemächtigte sich der Pferde ihrer am rechten Flügel fechtenden Kameraden und riss aus. Bald folgte der linke, dann auch der rechte Flügel ihrem Beispiele. Nur beiläufig 2500 Mann hielten sich, da sie ihrer Pferde nicht habhaft werden konnten, bis zum folgenden Morgen, wo sie das Gewehr streckten. Die Uebrigen, welchen sich auch der Kronprinz anschliessen musste, machten erst am Araxes Halt.

Mit diesem ersten und letzten grösseren Zusammenstosse vertauschten die beiden kriegführenden Mächte ihre Stellungen, indem fortan die Russen als Angreifer erschienen, während die Perser sich in der Regel selbst in der Defensive denselben keineswegs gewachsen zeigten.

Die hereingebrochene strenge Jahreszeit hinderte übrigens vorderhand ohnedem jede ernstere Unternehmung.

Zwar setzten, trotz derselben, Paskevitch noch im November und Madatoff in den ersten Tagen Januars des folgenden Jahres (1827) über den Araxes, doch beschränkten sich ihre Streifzüge auf Recognoscirungen und Heimführung von Nomadenstämmen, die von den Persern während ihres letzten Vordringens über den Fluss weggeschleppt worden waren.

Ebenso gingen die Kämpfe auf dem westlichen Kriegsschauplatze und bei Eriwan nicht über das Maass bedeutungsloser Scharmützel hinaus.

Desto lebhafter gestaltete sich die russische Offensive im Frühjahr, als Paskevitch an Jermoloffs Stelle mit dem Oberbefehle betraut wurde.

Schon im April rückten zwei Corps, das eine unter Benkendorf, das zweite unter Pankratiew, gleichzeitig von Kara Kilissa und von Karabagh aus gegen Eriwan und den Araxes vor.

Drei feste Plätze, Serdarabad, so geheissen weil es der Serdar von Eriwan Hossein Chan erbaut hatte, Abbasabad, eine mit Beihilfe französischer Ingenieure vollendete Schöpfung des Kronprinzen Abbas Mirza, und Orduabad deckten die wichtigsten Uebergangspunkte über den letztgenannten Fluss.

Sich ihrer zu bemächtigen um den Persern den Zuzug aus dem Innern abzuschneiden und dann Eriwan um so leichter zu Falle zu bringen, war die Aufgabe der sich Paskevitch's Thätigkeit zunächst zuwandte.

Der erste Angriff auf Serdarabad (29. April 1827) misslang und Benkendorf musste nach seinem Hauptquartiere Etschmiazin zurückziehen, von wo aus sein Corps die Besatzung von Eriwan beschäftigte.

Hingegen gelang es Paskevitch (am 19. Juli), Abbasabad in seine Gewalt zu bringen. Achtzehn Tage früher von Etschmiazin aufbrechend, war er, nach einem Eilmarsche von nur sechs Tagen, in Nachtschewan erschienen, von wo aus er die Blokade des genannten festen Platzes einleitete. Auf die Nachricht, dass der Kronprinz mit starker Macht zum Entsätze herbeizöge, ging er ihm auf einer so-

genannten Schlauchbrücke (sie ruht auf Schläuchen aus Kamelhaut, die mit Luft gefüllt sind und soll von Paskevitch selbst erfunden worden sein) über den Araxes entgegen und trieb ihn (am 17. Juli) in die Flucht. Abbas Mirza soll Mühe gehabt haben den verfolgenden Dragonern zu entrinnen. Mehrere seiner Heerführer und sein Waffenträger wurden gefangen. In Folge dieses Sieges ergab sich auch das Fort. Geheime Beziehungen zwischen dem russischen Obercommandanten und einem angesehenen Häuptling Namens Ihsan Chan, der einen Theil der Besatzung befehligte, trug zur rascheren Uebergabe bei, indem dieser Letztere beim Anblicke der auf den russischen Schanzen aufgepflanzten, im letzten Treffen erbeuteten persischen Standarten, mit Hilfe seiner Anhänger, den Rest der Garnison zwang, den Antrag des Feindes auf Capitulation anzunehmen. Ihsan Chan's Brüder, Scheichali, in Orduabad folgte bald darauf seinem Beispiele und lieferte auch dieses Fort in die Hände des Feindes.

Die im Lager ausgebrochene Pest, welche täglich nicht weniger als 300 Opfer hingerafft haben soll, nöthigte jedoch Paskevitch, nach Hinterlassung einer genügenden Besatzung in dem genommenen Platze, wieder über den Araxes bis Kara baba in Karabagh zurückzugehen, von wo er durch seinen Verwandten, den später als Gesandten in Teheran erschlagenen Alexander Griboyedoff, Friedensanträge an den Kronprinzen gelangen liess, deren drei Hauptbedingungen darin bestanden, dass Persien das Chanat von Eriwan abtreten und 100000 Toman (beiläufig 60000 Pfd. Sterl.) Kriegskosten bezahlen solle, wogegen sich Russland bereit erklärte, seinen Ansprüchen auf Thafisch und das Gebiet von Moghan zu entsagen.

Diese Vorschläge scheiterten jedoch am Glauben der Perser, welche seien nur eine Folge der von der Seuche unter der feindlichen Armee angerichteten Verheerungen und an der kurzsichtigen Selbstüberhebung des Seldars von Eriwan, der sich gegen Bezug von bloss der Hälfte der von Paskewitch geforderten Kriegsschädigung, anheischig machte, nicht nur Eriwan zu halten, sondern auch Abbasabad den Russen im folgenden Jahre wieder abzunehmen.

Griboyedoff wurde daher vom Schah, dem er in der Nähe von Tabriz sich vorgestellt hatte, entlassen und die Feindseligkeiten nahmen ihren Fortgang.

Um Eriwan Luft zu machen, lieferte der Kronprinz dem unter den Generalen Sipügin und Krassowski bei Etschmiazin zurückgelassenen Observationscorps (im Laufe der zweiten Hälfte August) zwei Treffen, bei Hamamlu und bei Uschturek, in deren letzterem (29. August) er dem Feinde, nach dessen eigener Angabe, empfindliche Verluste beibrachte ¹⁾. In derselben Zeit wurde auch Orduabad von den Persern durch Ueberrumpfung wieder genommen und die treubruchige Besatzung kopfüber an den Wällen angeknüpft. Da-

gegen missglückte der Versuch, Abbasabad wieder zu gewinnen und auch der Kronprinz musste unverrichteter Dinge wieder über den Araxes zurück. Ebenso fruchtlos erwiesen sich die Operationen seines Sohnes Mohammed Mirza, dem die Aufgabe geworden war, den Hauptübergangspunkt über diesen Fluss, die Brücke von Chudafarin, gegen den auf dieser Seite im Karabagh befehlighenden Fürsten Eristoff zu decken. Zwar hatte er (im Mai) einen Versuch desselben den Uebergang an dieser Stelle zu forciren mit Glück zurückgewiesen, über welche Waffenthat sein Grossvater, der Schah, in so hohem Grade erfreut war, dass er den Gräbern der Heiligen zu Kum einen Hängelichter aus purem Golde votirte; seither aber war auch dort, ebenso wenig als in den westcaspischen Ufer-Chanaten etwas von Belang unternommen worden, denn auch Dschilangir Mirza, Mohammed Mirza's jüngerer Bruder, welcher dort das Commando führte, hatte sich zwar des Forts von Sallan bemächtigt, jedoch auch dieses nicht behaupten können, daher man das vorgefundene schwere russische Geschütz ins Meer versenkte.

Der Schah selbst war während der ganzen Dauer des bisherigen Feldzuges zwischen Täbriz und Ardebil hin und her gewandert, sich begnügend, seinen kämpfenden Söhnen und Enkeln Reserven nachzuschicken, ohne selbst an den Kriegseignissen thätigen Antheil zu nehmen. Anfangs October, also noch früher als gewöhnlich, kehrte er in seine Winterresidenz Teheran zurück, welcher verfrühte Abgang die ohnedem schon gedrückte Stimmung der Seinen in gänzliche Entmuthigung verkehrte.

Am 2ten desselben Monats fiel auch Serdarabad, der dritte und letzte der den Araxes beherrschenden festen Plätze, deren Wegnahme, nach dem russischen Kriegsplane, dem Sturm auf Eriwan vorhergehen sollte. Nach bloss zweitägiger scharfer Beschiessung öffnete die armenische Bevölkerung dem gläubensverwandten Belagerer das Eine Thor, während der Commandant Hassan Chan, heissenannt Sari arslan d. i. der gelbe Löwe, der uns bereits bekannte Bruder des Serdar's von Eriwan und jedenfalls tüchtigste der damaligen persischen Heerführer, mit der Besatzung, bei dem entgegengesetzten sein Heil in der Flucht suchte. Reichliche Proviantvorräthe fielen in die Hände der Sieger.

Mit dem Falle dieser Vormauer des eigentlich persischen Territoriums war auch das Schicksal seines letzten nördlicheren Bollwerks, Eriwans, entschieden. Am 6. October traf Paskewitsch, der von dem durch den Uebergang von Serdarabad verbreiteten Schrecken Nutzen ziehen wollte, dort ein und verwandelte die bisherige lose Blokade in eine regelmässige Belagerung. Ein sechstägiges heftiges Bombardement genügte, die Widerstandskraft der Vertheidiger zu brechen. Noch am 11. desselben Monats wies Hassan Chan „der gelbe Löwe“ den Antrag der Belagerer auf freien Abzug der Besatzung mit dem Bemerkn zurück, er könne auf denselben nur nach vorläufig eingeholter Genehmigung des Kronprinzen eingehen.

Schon am Morgen des achten Tages darauf (19. October) jedoch, nachdem mittlerweile das Feuer gegen die schon hartbeschädigten Wälle noch verstärkt worden war, liess das Schiessen von innen heraus nach und auf einer Seite der Mauer zeigten sich Leute, die mit Tüchern winkten und dann, längs der neu geöffneten Bresche sich herablassend, in den Trancheen der Russen Schutz suchten. Als bald wurde dieser Theil der Werke besetzt, während eine andere Abtheilung Infanterie stürmend durch das nördliche Thor eindrang¹⁾. Der fernere Widerstand war unbedeutend. Ein Theil der Garnison hatte sich schon ein paar Wochen früher aus dem Staube gemacht, der Rest den Muth verloren. Der „gelbe Löwe“, unwürdig seines stolzen Beinamens, zog sich während des letzten Angriffs in die von ihm erbaute kleine Moschee zurück, wo ihn General Graf Suchtelen entwarfachte, ohne dass er es versucht hätte, ihm seine Freiheit streitig zu machen. Er nebst mehreren mit ihm gefangenen Chanen und 3000 Mann der Besatzung wurde kriegsgefangen nach Tiflis abgeführt, in der Stadt eine provisorische Regierung eingesetzt.

Allein, trotz aller dieser glänzenden Erfolge wurde sich, infolge der vorgerückten Jahreszeit, der Krieg, aller Wahrscheinlichkeit nach, über den Winter verlängert haben, hätte nicht die entschlossene That eines der russischen Nebenanführer, durch plötzliches Eindringen in die eigentliche Rostkammer des Feindes, diesem die Mittel zur Fortsetzung des Kampfes abgeschnitten und ihn so gezwungen, den Frieden um jeden Preis einzugehen.

Generallieutenant Fürst Kristoff, von Geburt ein Georgier, der, wie schon erwähnt, mit dem Oberbefehl in Karabagh betraut worden war und noch in letzterer Zeit (Ende September) einen Versuch des Kronprinzen, bei Abbasabad abermals den Araxes zu überschreiten, energisch zurückgewiesen hatte, war, von Nachtschewan aus, wo er zuletzt stationirte, mit den zahlreichen Missvergnügten von Azerbeidschan und dessen Hauptstadt Tabriz in geheime Verbindung getreten und von denselben ermuntert worden, durch Besetzung dieser zweiten Metropole des Reiches, des Sammelplatzes der verschiedenen neu erschlossenen militärischen Hilfsquellen, dem Kriege mit einem Schlage ein Ende zu machen. Am regsamsten erwies sich in dieser Hinsicht die Bevölkerung der auf dem Wege nach Tabriz gelegenen Stadt Märand, welche dem Kronprinzen grohlte, weil er ihr früheres Oberhaupt Nazar Ali Chan, der Feigheit halber, mit welcher er ein Jahr früher Gandsche ohne Schwertstreich aufgab, am Leben gestraft hatte. Noch energischere Thätigkeit in derselben Richtung entfaltete Mir Fettah, Sohn des angesehensten Mutschheid oder Oberpriesters von Tabriz, der, bestochen oder von Ehrgeiz verleitet, sich Kristoff gegenüber für die Erhebung der dortigen Einwohnerschaft zu Gunsten der Russen förmlich verbürgt hatte. Die allüberall herrschende Misstimmung über

1) *Petersburger Zeitung.*

die drückende Kadscharenherrschaft im Allgemeinen und das Willkürregiment des verhassten Grosswesirs Allahjar Chan insbesondere wirkten mit, den verwegenen Plan in weniger hoffnungslosem Lichte erscheinen zu lassen. Da überdies die Wahrscheinlichkeit nahe lag, Abbas Mirza werde, wenn er von dem Plane Wind bekäme, das zu Täbriz aufgehäufte Kriegsmaterial forträumen oder wohl gar zerstören, musste derselbe, sollte es überhaupt gelingen, mit Beschleunigung ausgeführt werden.

Vom Gedanken unverzüglich zur That übergehend, brach daher Eristoff am 7. October von Nachtschewan auf, passirte drei Tage später den Araxes und erschien, ohne auf nennenswerthen Widerstand gestossen zu sein, am 15ten in Maränd, wo ihn das Volk mit Jubel begrüßte und die bei 2000 Mann zählende Reiterei des Sohnes des hingerichteten Nazar Ali Chan sich seinem Zuge anschloss. Am 24ten von dort aufbrechend, überstieg er das Mischau-Gebirge und traf zwei Tage darauf über Soffian vor Täbriz ein. Ein persisches Detachement, das in der Nähe von Soffian stand, hatte die über diesem Orte aufwirbelnden Staubwolken der Ankunft des Kronprinzen zugeschrieben und daher nicht ein Mal daran gedacht, die Autoritäten der Hauptstadt rechtzeitig von der Annäherung des Feindes zu verständigen.

Täbriz, die Capitale von Azerbeidschan und Residenz des muthmasslichen Thronfolgers von Persien, war damals schon in einem verhältnissmässig blühenden Zustande, dazu theilweise von europäischen Ingenieuren neu befestigt, von 6000 Mann Milizen bewacht und mit Geschütz, Kriegsmaterial und Proviant reichlich versehen. Mit diesen Vertheidigungsmitteln und einer Bevölkerung von kaum weniger als 60–70000 Seelen hätte sie daher, schien es, auch ohne Unterstützung von aussen, einem weit stärkeren Feinde ohne Mühe die Stirn bieten können. Dieselben moralischen Ursachen, welche sich den Russen schon bei so vielen Gelegenheiten als schätzbare Bundesgenossen bewährt hatten, machten sich jedoch auch hier geltend; der Abscheu gegen die eigene vexatorische Regierung überwog bei der Mehrzahl des Volkes den Hass gegen den Glaubensfeind, und sein gegenwärtiges Schicksal unter der einheimischen Verwaltung dünkte ihm unerträglicher, als sein ungewisses künftiges Loos unter einer fremden.

Kaum hatte daher der commandirende Grosswesir Allahjar Chan, vom Anrücken des russischen Vortrabs unterrichtet, die Thore geschlossen und die Garnison zur Vertheidigung der Wälle aufgerufen, als der Volksturm gegen ihn losbrach. Unter Anführung Mir Fetahs, der schon in der Moschee von der Kanzel herab öffentlich für den Zaren in Petersburg gebetet hatte, stürmte die empörte Menge durch die Strassen, mit lautem Geschrei nach augenblicklicher Unterwerfung, die Milizen von dem Zuzuge auf die Mauern zurückschreckend. Indessen hatte sich die russische Vorhut unter General Pankratieff und Oberst Marawieff bis etwa eine halbe Weg-

stunde der Stadt genähert und marschirte vom Ufer des Flüsschens Adschitschal her, langsam vorwärts. Einige Schüsse schweren Geschützes die von den Wällen herabdonnerten, setzten seine Anführer in nicht geringen Schrecken, da ihnen von ihren persischen Verbündeten zugesagt worden war, sie würden keinem Widerstande begegnen, und sie im Falle eines Angriffes von Seite der ganzen Bevölkerung sich mit ihrer verhältnissmässig geringen Zahl von Leuten immerhin in einer sehr misslichen Lage befunden hätten. Auch liess Eristoff bereits die treubruchig geglaubten Notablen von Märänd gefangen setzen um sie im äussersten Falle als Geisseln zu benutzen, als Mir Fettah, der inzwischen mit seinen Anhängern die Thore eingeschlagen und die einheimischen Kanoniere von den Wällen herabgestürzt hatte, unter Vortragung einer weissen Fahne und gefolgt von einem grossen Theile der Bevölkerung den anrückenden Russen entgegenkam und sie zum Einzuge in die offene Stadt einlad. Derselbe erfolgte Freitag am 26. October 1827. Mir Fettah wurde mit der Obhut der Stadt betraut die eine Garnison von 1000 Mann erhielt, der Grosswezir Allahjar Chan aus seinem Versteck in einem Christenhause hervorgerufen und in der Citadelle zur Haft gebracht. Dem Harem des Kronprinzen war es gelungen, mit seinen Kostbarkeiten unter fortgesetztem Kampfe seiner Eskorte mit der nachsetzenden leichten Cavallerie des Contingents von Märänd, sich nach Hamadan durchzuschlagen. Dagegen wurde sein Pallast durch den entrügelten Pöbel geplündert und dessen gänzliche Zerstörung nur durch die hineingelegte russische Schutzwache verhindert.

Im Lager seines Besitzers herrschte während dieser letzten Katastrophe die vollste Rathlosigkeit. In dunkler Vorahnung des nunmehr ausgeführten Anschlages gegen seine Hauptstadt, hatte der Kronprinz schon von Märänd aus, wo er damals noch stand, den Civilgouverneur von Täbriz Fethali Chan Raschti an Paskewitch abgesendet und ihm, in sonderbarer Verkenennung der wirklichen Verhältnisse, den wohlmeinenden Rath erteilen lassen von einem solchen Beginnen abzustehen, da „zählte das Invasionsheer auch hunderttausend Mann, die Angehörigen der Zünfte und die niederen Volksclassen der grossen Stadt allein, vom Religionshasse aufgestachelt, hinreichen würden, dasselbe in einer Nacht bis zur Vernichtung aufzureiben“. Gleichzeitig mit dieser, durch den Erfolg so wenig bestätigten Grosssprecherei, liess er ihm den Wunsch nach einer persönlichen Zusammenkunft zu Zwecken des Friedens ausdrücken. Später wollte er von Choi aus selbst nach Täbriz eilen, erfuhr aber auf dem Wege den Abfall der Notablen von Märänd, und Eristoffs Ankunft in Soffian, daher er es vorzog, auch Choi zu räumen und sein Hauptquartier nach Selmas und später gar auf die andere Seite des Sees, nach Urumia, zu verlegen, wo sich übrigens seine ganze kampftüchtige Begleitung, ausser einigen Officieren seiner nächsten Umgebung, auf seine turkmanische Leibwache, 15 Geschütze und etwa

200 russische in persische Dienste getretene Ueberläufer beschränkte, da der Rest seiner Truppen, aus Besorgniss um ihre in Tabriz und Umgegend sesshaften Angehörigen, sich dorthin zerstreut hatte.

Unterdessen war auch Paskevitch, ohne sich selbstverständlich durch Fethali Chan's Warnungen im geringsten einschüchtern zu lassen (am 31. October) in Tabriz eingerückt.

Trotz des Blumenregens jedoch, womit man ihn bei seinem Einmarsche überschüttete und trotz der Lämmer welche das herbeigeströmte Volk nach Landessitte zu den Füssen des Triumphators opferte, verkannte er doch keineswegs die Gefährlichkeit seiner Lage inmitten eines zahlreichen fremden und im Grunde doch fanatischen Pöbels, dessen bisherige Friedfertigkeit bei dem geringsten Anlasse in offene Feindseligkeit umschlagen konnte, wie das zeitweilige, geheimnissvolle Verschwinden russischer Soldaten in Nebengässchen und selbst auf den Bazaren zur Genüge darthat. Er trachtete deshalb seine versöhnliche Stimmung dadurch zu bethätigen, dass er Abbas Mirza's Delegirten wieder in sein Amt als Civilgouverneur einsetzte, ihn und die übrigen Kriegsgefangenen höheren Ranges zuvorkommend behandelte und dem Kronprinzen sagen liess, er möge ruhig in Chol bleiben, damit die auch von ihm (Paskevitch) beabsichtigten Unterhandlungen, in Folge der örtlichen Entfernung, keinen unliebsamen Aufschub erleiden möchten. Allein dieser, welchem die allzugrosse Nachbarschaft vorderhand nicht behagen mochte, war, wie bemerkt, inzwischen bereits nach Urmia abgegangen, von wo aus er einen seiner Vertrauten, den Georgier Peschen Chan, mit wiederholten drängenden Anerbietungen nach Tabriz abfertigte, dem bald darauf, nach dem Falle Choi's, das von den Russen gleichfalls ohne Schwertstreich besetzt wurde, sein Wexir Abulkasim mit ähnlichen noch bestimmteren Anträgen nachfolgte.

So kam es endlich zu der projectirten Zusammenkunft zwischen den beiderseitigen obersten Machthabern, dem Kronprinzen und Paskevitch zu Dehcharkan, einem grossen Flecken, sechzig Werst südlich von Tabriz in der Nähe der bekannten Marmorquellen, unweit des Sees von Urmia.

Der russische General, der sich, vermöge Kriegsrechtes, dort als Hausherr geberdete und daher mit 2000 Mann Infanterie, 1000 Kosaken und 10 Stück Geschütz, daselbst einen Tag vor der anberaumten Zeit eingetroffen war, sandte seinem fürstlichen Gaste eine Ehrenescorte entgegen, in deren Mitte er am 18. November am Conferenzzorte eintraf.

Auch während dieser harten Prüfung zeigte sich der für das Wohl seines Landes zu früh verstorbene persische Erbprinz des ihm von Freund und Feind nachgerühmten edlen Charakters und einnehmenden Wesens würdig. „Es bedarf“ — sagte er mit gewinnendem Anstande zu General Benkendorf, welcher ihn im Namen seines Chefs ein Paar Stunden vor Dehcharkan bewillkommnete — es bedarf für jede Nation langer Zeit sich für den Krieg zu bilden.

Wir haben erst begonnen; auch Ihr hattet Eure Prüfungszeit, ehe Ihr auf die Stufe gelangtet, auf der Ihr jetzt steht. Wie dem jedoch auch sei“ — setzte er hinzu — „künftig werden wir im Frieden leben; indessen, nicht wahr“ schloss er lächelnd — „ist es auffallend, dass ich in dieser Gegend als Gast zu Euch komme.“ „Nicht zu beschreiben“ fügte der entzückte Augen- und Ohrenzeuge bei, ¹⁾ dem diese Aeusserungen entnommen sind — „ist das Edle in seinem Benehmen, die Gewandtheit, der verbindliche Ton, den er mit der Würde des Herrschers in seiner Person vereinigt, nicht zu beschreiben das Feuer seines Blicks, das fortwährende ungezwungene Lächeln, das seine Physiognomie beseelt und einen versteckten Kummer kaum durchblicken lässt. Seine Gesichtszüge sind höchst regelmässig, seine Augen gross, voll Leben und durchdringend, die Zähne schön. Die Gesichtsfarbe ist bräunlich und blass, das Haupthaar und der lange Bart hochschwarz. Seine Tracht war höchst einfach und nur der Dolch mit kostbarem Geschmeide geziert, sein Ross, das schönste welches ich jemals sah, ein Zelter mit reichem Geschirr und Platten aus lauterem Golde. Kurz dieser Prinz ist eine der seltenen Erscheinungen, deren Eindruck im Gedächtnisse nie verlischt.“

Am 22. November begannen die Conferenzen und wurden beinahe täglich fortgesetzt. Die Friedensbedingungen waren dictirt und somit, der Natur der Sache nach, drückend. Ihnen zufolge sollte Persien 1. die Chanate von Eriwan, Nachtschewan nebst Ordubad, 2. Thalisch und Moghan an Russland abtreten, 3. 15 Millionen Rubel an Kriegskosten zahlen und 4. den Kronprinzen selbst oder dessen Ältesten Sohn nach St. Petersburg absenden, für den begangenen Vertragsbruch Abbitte zu leisten.

Nach längeren Discussionen, die sich namentlich um die Entschädigungsziffer drehten, die auch um 5 Millionen herabgehandelt wurde, nahm Abbas Mirza das Vertragsproject an und schickte dasselbe durch den bereits genannten Fethali Chan Räschi nach Teheran, die königliche Sanction zu erwirken.

Hier begegnete jedoch der Friedensbote einer Stimmung, die ihn für das Gelingen seiner Mission das Schlimmste fürchten liess.

Schon die letzten Schläge und namentlich die unbestrittene Besetzung von Täbriz hatten den alten „Grosskönig“ in die übelste Laune versetzt, die sich in dem Urheber des unseligen Krieges, dem Kronprinzen, als ihrem Hauptobjecte, concentrirte. Das neuerliche Ansuchen ein paar Provinzen zu verlieren und überdiess seine Schatztruhen um mehrere Millionen zu erleichtern, steigerte seine Entrüstung um so mehr, als Sparsamkeit, wie bei seinem Vorgänger auf dem Throne, auch bei ihm einen Grundzug des Charakters ausmachte. Hierzu trat die gegründete Hoffnung demnächst einen Verbündeten an der Türkei zu gewinnen, die auch wirklich schon nach ein paar Wochen (December

¹⁾ Petersb. Zeit. Blatt 1807 No. 98. Einem Privatschreiben der „nor-
dischen Bliiss“ entlehnt.

1827) eine abermalige Kriegserklärung gegen Russland schleuderte. „Mit der Hälfte des Geldes, welches ich dem Feinde für den Frieden zahlen soll,“ rief er in ungerechtfertigter Selbstüberschätzung aus, „kann ich Truppen genug aufbringen um ihn nicht nur aus Azerbeidschan hinauszuerwerfen, sondern auch die übrigen verlorenen Provinzen wiederzuerobern.“ Entsprechend diesen Gesinnungen, war daher, sogleich nach dem Falle von Tabriz, an seine mit den verschiedenen Statthalterposten bekleideten Söhne ein kategorischer Aufruf ergangen, sich mit so viel Kriegsvolk als sie nur immer aufzubringen vermöchten, unverzüglich in der Hauptstadt einzufinden. Die meisten derselben entsprachen der Weisung noch im Laufe des Januar 1828, darunter der Prinz-Gouverneur von Chorasán, Hassan Ali Mirza ¹⁾, welcher sogar die Fahne des persischen Lieblingsheiligen Imam Riza aus seiner Residenz Mesched mitbrachte, den Fanatismus der Massen noch zu höherem Brande anzufachen. Seiner Ankunft wurde um so höhere Bedeutung beigelegt, als ihn die allgemeine Stimme als Denjenigen bezeichnete, welcher den, einem allgemeinen Gerüchte zufolge, in Ungnade gefallenen Abbas Mirza als präsumtiver Thronfolger ersetzen sollte. Sämmtliche Contingente der sich um den bedrängten Vater schaarenden Söhne wurden nach Kazwin dirigirt, wo sie den Eintritt der zum Aufbruche ins Feld geeigneten Jahreszeit abwarten sollten. Um jedoch bis dahin die Rüstungen noch vervollständigen zu können, sollten auch die Russen den Rest des Winters durch mit Unterhandlungen hingehalten werden, zu welchem Behufe der Minister des Aeusseren Abul Hassan Chan nach Dehcharkan abging.

Inzwischen war von dort aus des Kronprinzen Wezir Abul-kasim selbst nach Teheran abgegangen, die heiss gewünschte königliche Sanction des Friedenswerkes zu betreiben. Ein Oberst aus dem Stabe des russischen Feldherrn hatte ihn begleitet und über die kriegerischen Dispositionen der Centralregierung Bericht erstattet.

Paskewitch zeigte sich den Anforderungen der ihm hiedurch bereiteten schwierigen Lage vollkommen gewachsen. Ging er in die Falle und liess er das Frühjahr herankommen ohne den Frieden erzwingen zu haben, hatte er statt einem Feinde zwei Gegnern, den Persern und Türken, die Stirne zu bieten. Nur neue Beweise seiner kriegerischen Ueberlegenheit konnten dieser Eventualität vorbeugen. Wie der Traktat selbst, musste auch die Ratification desselben mit der Degen Spitze abgeköthigt werden. Die erprobte Tüchtigkeit seiner Truppen, die Unfähigkeit seiner Widersacher und die allgemeine Abneigung der Bevölkerung gegen ihre eigenen Obrigkeiten verbürgten den Erfolg. Möglichst unauffällig, aber mit grösster Beschleunigung traf er daher alle Vorbereitungen, um im gegebenen

1) Fethali Schah's sechster Sohn, geboren im Jahre 1790. Durch seine langjährige und glückliche Leitung der schwierigen Statthalterenschaft von Chorasán hatte er sich das besondere Vertrauen seines Vaters erworben. Er führte den Ehrentitel „Tapferster des Reiches“ (Schedichs asallianat).

Augenblicke auch den Rest von Azerbeidschan besetzen und gleichzeitig gegen den letzten Sitz des Widerstandes, die Metropole Teheran, vordringen zu können. Innerhalb 22 Tagen war Alles beendet, so zwar dass, als endlich Abul Hassan in Dehcharkan eintraf und, sich der dilatorischen Anträge seines Herrn entledigend, die Aeusserung abgab, die Anszahlung der Kriegskosten werde erst dann erfolgen, wenn die Russen Azerbeidschan wieder geräumt haben würden, Paskevitch die Maske ohne weiteres abwerfen und ihm seinerseits die Erklärung entgegensetzen konnte, die Verhandlungen seien abgebrochen und der Krieg werde aufs Neue beginnen. Bestärzt zog sich der überlistete Unterhändler nach Zendschan zurück, neue Instructionen gewärtigend. Der Kronprinz, nicht minder erschrocken, ging nach Gerrus, während der russische Obercommandant mit dem kriegsgefangenen Allahjar Chan nach Tabriz zurückeilte und die allgemeine Vorrückung seiner Colonnen anordnete.

Wie voranzusehen, waren auch dieses Mal, trotz Winterstrenge, unwirthlicher Gegend und erschwerter Communication, ihre Märsche ebensovieler Triumphzüge. Am 27. Januar 1828 besetzte General Pankratieff auf dem rechten Flügel Urumia ohne Schwertstreich. Am 7. Februar öffnete Ardabil, der einzige Platz von Bedeutung in Azerbeidschan, der noch in persischen Händen geblieben war, seine Thore dem Grafen Suchtelen, welcher den linken Flügel befehligte. Zwei Söhne des Kronprinzen, Mohammed Mirza (der nachmalige Schah) und Dschihangir Mirza, welche dort commandirten, stellten sich sogar unter russischen Schutz, während die zweitausend Mann starke Besatzung von dem ihr zugestandenem Rechte des freien Abzuges Gebrauch machte. Gleichzeitig drang ein anderes Corps nach der südlichsten Grenzscheide Azerbeidschan's von Irak, an den Kaplan Kuh, geraden Wegs gegen Teheran, vor.

Diese neuen Schlagen, die Besorgniss, den Sitz der Centralregierung selbst in die Hände des Feindes zu liefern und vor allem die eindringlichen Rathschläge des englischen Residenten Macdonald Kinneir, der in dem noch weiteren Umsichgreifen des russischen Einflusses und Besitzerwerbes eine Gefährdung seiner vaterländischen Interessen erblickend, sich im russischen Hauptquartiere bemühte, das grosse Princip des europäischen Gleichgewichtes Paskevitch gegenüber auch für Asien als normgebend darzustellen, wirkten zusammen, den alten Schah endlich doch zu einer friedfertigeren und dem wahren Vortheile seines Thrones mehr zusagenden Anschauung der Dinge zu bekehren. Mac Niel, Kinneir's Sekretär, gab den Ausschlag, indem er, im Auftrage seines Chefs, nach Teheran eilend, dem noch immer wankenden Herrscher vorstellte, dass selbst in dem unwahrscheinlichen Falle, dass es den Persern gelänge, die Russen aus Azerbeidschan zu vertreiben, der von den Letzteren während des Kampfes daselbst voraussichtlich angerichtete Schaden an ärarischem und commerciellem Hab und Gute, im Gesamtwerthe dem als Kriegsentschädigung zu erlegenden Betrage

keinesfalls nachstehen würde, und endlich sogar mit dem Antrage schloss, diese Entschädigungssumme nöthigenfalls aus der englischen Staatscasse vorzuschleusen.

In das Unvermeidliche sich fugend, öffnete Fethali Schah seinem Schatz und sandte einen Kämmerling mit 48 Millionen Silberrubel, Mac Niel und der Weisung an Abbas Mirza, den Frieden insgesamt zu Ende zu bringen, nach Azerbeidschan ab.

Mianeh, die ihres giftigen Ungeziefers halber überberückte Gränzstadt zwischen obiger Provinz und Irak, wo bereits die äussersten russischen Vorposten standen, wurde als Conferenzzort auserkoren, kurz darauf aber das 8 Stunden nördlichere Dorf Turk-mantschai hierzu ausgewählt.

Dort trafen (am 18. Februar) die nach allen Richtungen zerstreuten Bevollmächtigten, Paskevitch und Staatsrath Obreskoff aus Tahriz, der Kronprinz aus Gernus und Abul Hassan aus Zendschan, zur Vollendung des unterbrochenen Versöhnungswerkes ein.

In vier Tagen waren die wenigen noch erübrigenden Punkte erledigt und am 22. desselben Monats feierten Kanonensalven den Abschluß des neuen Vertrages, welcher seither die internationalen Beziehungen zwischen den beiden Staaten regelt.

Er besteht aus vier unter demselben Datum ausgefertigten Instrumenten, nämlich 1. dem Hauptvertrage, 2. dem Handelsvertrage, 3. einer Convention über das gegenseitig zu beobachtende Gesandtschaftsceremoniel und 4. einem Specialprotocolle über die Modalitäten des Erlages der ausbedungenen Kriegsentschädigung und der hiedurch bedingten Räumung von Azerbeidschan Seitens der russischen Besatzungsarmee.

Nur das erste dieser Staatsdocumente, nämlich der Hauptvertrag, ist bisher zur Veröffentlichung gelangt, ¹⁾ die drei übrigen sind, was ihr Vorhandensein anbelangt, zwar im Hauptvertrage erwähnt, ihrem Inhalte nach jedoch bisher unbekannt geblieben und werden somit hier zum ersten Male, vollständig in wortgetreuer Uebersetzung aus dem persischen Urtexte ²⁾ verlautbart.

Die wesentlichen Bestimmungen derselben sind im Auszuge folgende:

Persien überlässt an Russland die beiden Chanate von Eriwan und Nachtschewan (Art. III des Hauptvertrages) zahlt an Russland 20 Millionen Silberrubel (Art. VI eben dort).

Russland anerkennt Abbas Mirza als präsumtiven Thron-

1) Petersb. Zeit. 1828, Bl. 24. Ausserordentl. Beilage (deutsch) und bei Martens (Recueil de traités); Suppl. II/2 (französisch). Der persische Text in den beiden persischen Chroniken.

2) Siehe Anhang No. 1, 2, und 3. Die pers. Chroniken enthalten nur den Handelsvertrag. Die beiden übrigen Documente wurden aus einer, aus der Bibliothek eines persischen Ministers herrührenden authentischen Abschrift übersetzt.

erben und beziehungsweise künftigen König von Persien (Art. VII oben dort).

Von Kriegsschiffen dürfen das caspische Meer mit Ausschluss aller anderen Nationen, nur russische befahren (Art. VIII oben dort).

Gefährliche Individuen höheren Ranges sind den Gränzen fernzuhalten (Art. XIV oben dort).

Der Schah erlässt eine allgemeine Amnestie zu Gunsten der Bevölkerung von Azerbeidschan und garantirt ihr das Recht freier Auswanderung nach Russland während der Dauer eines Jahres (Art. XV oben dort).

Russische Unterthanen können (eine bisher in keinem christlich mohammedanischen Verträge vorfindliche Concession) in Persien Grundeigenthum erwerben (Art. V des Handelsvertr.).

Die russischen Vertreter am persischen Hofe brauchen bei Gelegenheit ihrer Audienzen beim Schah nichts an ihrer Kleidung zu ändern. (Bis dahin waren sie gehalten die Schuhe abzulegen) (Separatprot. über das Gesandtschaftsceremoniale).

Die schon im Frieden von Gulistan an Russland abgetretenen und seither wieder in die Gewalt der Perser gefallenen Gebietstheile des Chnats von Thulisch werden, nach Massgabe der im Art. IV des Hauptvertrages festgesetzten Demarcationslinie, wieder an Russland abgetreten (Art. I des Separatprot. über die Kriegsentschädigung).

Bis zur erfolgten Abzahlung von 16 Millionen Silberrubel bleibt Azerbeidschan principiell von den Russen besetzt. Erfolgt diese Zahlung nicht bis, längstens, den 15. August (a. St.) 1828, fällt die Provinz Azerbeidschan Russland als Eigenthum anheim, welches dieselbe entweder gänzlich incorporiren oder als Schutzland unter einer von ihm einzusetzenden Fürstendynastie fortbestehen lassen kann. Sind 14 Millionen Silberrubel bis zum 1. April (a. St.) 1828 vollständig erlegt, wird Azerbeidschan binnen Monatsfrist von den Russen geräumt werden. Nur die Festung und das Gebiet von Chot bleiben so lange in russischen Händen bis die 16 Millionen Silberrubel vollständig ausbezahlt sind (ebendaselbst, Art. III).

Die, in diesem letzten Artikel vorhergesehene Eventualität der Einverleibung von Azerbeidschan trat nun allerdings nicht ein, denn die Raten der Kriegscontribution wurden rechtzeitig erlegt und somit auch das, Burgschafts halber, besetzte Gebiet von den Russen in den festgesetzten Fristen geräumt. Dagegen hatte Russland das grosse Ziel der Ausdehnung seiner Grenzen bis an die Araxelinie erreicht und hiedurch sowohl seine früheren Erwerbungen gesichert als, vermöge der gewonnenen freien Zugänge in das Innere von Persien, jenen überwiegenden Einfluss auf die Geschichte dieses Landes gewonnen, den es auch seinem englischen Rivalen in Asien gegenüber so lange bewahren dürfte, als der Weg von Eriwan nach Teheran kürzer und für den raschen Transport grosserer Truppenmassen geeigneter bleiben wird, als jener von Bouhlay über den persischen Golf.

In neuerer Zeit, wo die Sympathien für sogenannte unterdrückte Nationalitäten zum politischen Schlagworte geworden sind, haben sich Schriftsteller und Dichter auch für die freiheldarstigen Kaukasier begeistert und in Vers und Prosa tönende Anatheme gegen den moskowitischen Unterdrücker geschleudert. Die Erörterung, ob derlei humanistische Anschauungen überhaupt auch auf solche Völkerschaften Anwendung finden, welche, unter sich, Blutrache übend und, nach aussen, Raub und Menschenfang als Lieblingsgewerbe treibend, ihre Unabhängigkeit nur auf Kosten der obersten Moralprinzipien und der Ruhe ihrer Nachbarn zu bewahren verstanden, gehört nicht in das Bereich der gegenwärtigen, nur den Thatsachen gewidmeten Schilderung. Immerhin aber hätten, wollte man nach allen Seiten hin unparteiisch vorgehen, in einem solchen Falle, die weiland krimischen Tataren und die Barbaresken des Mittelmeeres verdienten Anspruch auf gleich gefühlvolle Beurtheilung. Was jedoch das eigentliche Transkaukasien anbelangt, um welches es sich hier hauptsächlich handelt, so stand es seit Jahrhunderten unter dem wechselnden und zuweilen sehr drückenden Einflusse seiner beiden grossen Nachbarländer, Persiens und der Türkei. Politische Freiheit und Unabhängigkeit hat ihm daher Russland nicht genommen, da es diese Güter ohnedem auch früher nicht besass. Was ihm dagegen ohnedem gleichfalls fehlte und was es durch Russland erhielt, ist die Ordnung, eine Ordnung, welche dem Ideale des vorgeschrittenen Westeuropäers in vielen Beziehungen nicht entsprechen mag, jedenfalls aber im Vergleiche mit der früheren, orientalischen Misswirtschaft, einen unlängbaren Fortschritt bildet. Auch ergab sich, trotz des bis in die jüngsten Tage ringsumher fortglimmenden Widerstandes und der von dort ausgehenden Propaganda, im eigentlichen Transkaukasien keinerlei weitere Bewegung, die zur Annahme berechtigen würde, als hätten die dortigen Bevölkerungen seither den Wechsel ihres Schicksals bereut oder wohl gar sich nach ihrem früheren Zustande zurückgeseht.

Mag man daher auch jede Ausdehnung Russlands im Interesse des Gleichgewichtes der europäischen Pentarchie, an und für sich, bedauern, die dortige Bevölkerung selbst, sowie Civilisation und Humanität im Allgemeinen haben in Folge des hier erzählten Herrschaftwechsels immerhin jedenfalls mehr gewonnen als verloren.

No. 1.

Handelsvertrag

abgeschlossen

zwischen Persien und Russland zu Turkmentschai

am

10/22. Februar 1828.

(Aus dem gleichlautenden pers. Texte der beiden Chroniken Raudhat-e-sefa und Nassih ut-tawarich und einer authentischen Abschrift desselben übersetzt.)

Im Namen Gottes, des Allbarmherzigen, des Allerbarmer.

Art. I.

Von dem Wunsche beseelt ihren beiderseitigen Unterthanen alle jene Wohlthaten und Vortheile zuzuwenden, die sich aus der Freiheit und Begünstigung des Handelsverkehrs ergeben, haben sich die beiden hohen kontrahirenden Mächte über nachstehende Bestimmungen geeinigt:

Die russischen Unterthanen und Staatsangehörigen, welche mit regelmässigen Legitimationsscheinen versehen sind, können im ganzen persischen Reiche Handel treiben und nicht minder die diesem Reiche benachbarten Länder besuchen.

In gleicher Weise können die persischen Unterthanen ihre Waaren über das caspische Meer oder auch über die trockene Grenze der beiden Staaten nach Russland einführen, sie vertauschen und verkaufen, sowie andere Waaren dafür einkaufen und ausführen, wobei dieselben alle jene Rechte und Privilegien geniessen, welche in den Staaten S. M. des Kaisers von Russland den Unterthanen der meistbegünstigten europäischen Mächte eingeräumt worden sind.

Sobald ein russischer Unterthan in Persien mit Tod abgeht, sollen seine beweglichen und unbeweglichen Güter, als dem Unterthan einer befreundeten Macht angehörig, ohne irgend einen Vorbehalt, den Angehörigen oder Compagnons desselben überantwortet werden und dieselben hierüber mit voller Willensfreiheit in der Art und Weise wie sie es für zweckdienlich halten, verfügen können.

Für den Fall als solche Angehörige oder Geschäftsgenossen nicht vorhanden wären, geht das Recht diese Güter zu übernehmen und die Haftung dafür an den russischen Minister, Geschäftsträger oder die russischen Consuln über, ohne dass es den Localbehörden zustünde diessfalls irgendwelches Hinderniss in den Weg zu legen.

Art. II.

Schuldscheine, Wechselbriefe, Bürgschaftsverschreibungen und andere Contracte, welche von den beiderseitigen Unterthanen im Interesse ihrer Handelsgeschäfte schriftlich abgeschlossen worden sind, sollen von dem russischen Consul und betreffenden Statthalter der Provinz, und in Orten, wo kein russischer Consul residirt, vom

Statthalter allein beglaubigt werden, damit für den Fall eines zwischen beiden Theilen sich ergebenden Rechtsstreites, behufs der gerechten Austragung desselben, die nöthigen Erhebungen gepflogen werden können.

Tritt Einer der beiden Theile gegen den andern als Kläger auf, ohne jedoch derlei eben erwähnte, schriftliche und beglaubigte, vor jedem Gerichtshofe rechtsgiltige Documente vorweisen zu können, so zwar dass er keinen anderen Beweis zu seinen Gunsten vorbringen kann als den Zeugenbeweis, so soll eine derartige Forderung nicht anerkannt werden, es sei denn, dass der Beklagte selbst die Rechtmässigkeit derselben eingesteht.

Dagegen sollen alle jene Contracte, welche zwischen den beiderseitigen Unterthanen in obiger Weise zu Stande gebracht worden sind, mit grösster Genauigkeit berücksichtigt und aufrecht erhalten werden, und soll der Schaden, den eine wie immer geartete Nichtbeachtung derselben für den einen oder den anderen der beiden Theile zur Folge hätte, der Gegenpartei den Anspruch auf Ersatzforderung gewähren.

Im Falle dass ein russischer Kaufmann in Persien fallirt, sollen die Gläubiger aus seinen Waaren und Gütern befriedigt werden, und, falls an den russischen Minister oder Consul die Anfrage ergeht, ob der besagte Bankrottirer in Russland ein mit Beschlag zu belegendes Eigenthum besitzt, welches zur Befriedigung der Gläubiger verwendet werden könnte, sollen der Minister oder Consul keinen Anstand nehmen, die Angelegenheit zum Gegenstande ihrer angelegentlichsten Nachforschungen zu machen.

Die Bestimmungen, welche in diesem Artikel festgesetzt wurden, werden auch auf die persischen Unterthanen, welche in Russland den Landesgesetzen gemäss Handel treiben, Anwendung finden.

Art. III.

Um dem Handel der beiderseitigen Unterthanen die Vortheile, welche zur Stipulation der oben angeführten Artikel Veranlassung gegeben hatten, zu sichern und zu bewahren, wurde festgesetzt, dass von jeder Gattung Waaren, die durch russische Unterthanen nach Persien eingeführt oder aus diesem Reiche ausgeführt werden, sowie von Waaren persischen Ursprungs, die aus diesem Staate über das kaspische Meer oder über die Landgrenze der beiden Staaten in die russischen Gebietsheile eingeführt werden, dessgleichen von russischen Waaren, welche persische Staatsangehörige auf dem selben Wege ausführen, wie bisher bei der Ein- und Ausbruchstation nur Ein Mal ein 5 % Zoll abgenommen und weiter keine wie immer geartete Zollabgabe eingehoben werden soll.

Falls es die russische Regierung in der Folge für zweckmässig erachten sollte neue Zollbestimmungen und einen neuen Tarif zu erlassen, macht sie sich verbindlich, auch besagten Zollansatz von 5 % darin aufzunehmen.

Art. IV.

Wenn die russische oder persische Regierung mit einer anderen Macht in Krieg sein sollte, so werden die beiderseitigen Unterthanen desshalb nicht gehindert sein mit ihren Waaren das Territorium der beiden hohen vertragschliessenden Theile zu passiren und sich in die Ländergebiete des fraglichen (dritten) Staates zu begeben.

Art. V.

Da es in Persien, in Anbetracht der daselbst herrschenden Landesgebräuche, schwierig ist, Häuser, Magazine und eigene Lagerplätze für die Waaren im Wege der Miete zu erlangen, so wird den russischen Unterthanen daselbst gestattet, sich Wohnhäuser, Magazine und Gewölbe für ihre Waarenniederlagen sowohl zu mieten als auch solche eigenthümlich an sich zu bringen.

Die Organe der persischen Regierung dürfen in solche Häuser, Magazine und Gebäude nicht eigenmächtig eindringen; sie können jedoch nöthigenfalls vom russischen Minister, Geschäftsträger oder Consul hierzu die Bewilligung nachholen und Selbe werden zu diesem Zwecke einen Beamten oder Dolmetsch bestimmen, der bei Gelegenheit der Untersuchung des Hauses oder der Waaren gegenwärtig sein soll.

Art. VI.

Da der russische Minister oder Geschäftsträger, sowie die ihnen zugetheilten russischen Beamten, die Consuln und Dolmetsche Waarenartikel, deren sie zu ihrer Kleidung bedürfen, sowie die meisten Artikel, welche sie zu ihrer Lebensweise unumgänglich benötigen, in Persien nicht käuflich aufzutreiben können, so steht es ihnen frei, Waaren und Effecten jeder Art, die bloss zu ihrem eigenen Gebrauche bestimmt sind, einzuführen, ohne dafür eine Zoll- und Mauthgebühr zu entrichten.

Dieselbe Bevorzugung wird in ihrem ganzen Umfange auch zu Gunsten des persischen Ministers, Geschäftsträgers und der persischen Consuln in Russland Platz greifen.

Individuen persischer Unterthanschaft, welche von dem russischen Gesandten oder Ministerresidenten, oder den russischen Consuln und Agenten als Diener verwendet werden, sollen, solange sie sich in deren Diensten befinden, gleich russischen Unterthanen, deren Schutzes theilhaftig werden.

Sollte sich jedoch Einer derselben eines Vergehens schuldig machen, welches nach den Landesgesetzen Strafe verdient, so soll der Grosswexir oder der Landesgouverneur, oder an Orten wo sich ein solcher nicht befindet, der Höchstgestellte der Localität unmittelbar von dem russischen Gesandten, Ministerresidenten oder Consul die Auslieferung des Schuldigen begehren um der Gerechtigkeit ihren Lauf zu lassen, und wenn die Forderung der Auslieferung auf Beweisen beruht, welche die Schuld des Angeklagten darthun, wird der

Gesandte, Ministerresident oder Consul keinen Anstand nehmen, denselben auszuliefern.

Art. VII.

Alle Prozesse und Rechtsstreitigkeiten zwischen russischen Unterthanen unterstehen ohne Ausnahme der Untersuchung, Schlichtung und Schlussfassung des Ministers oder des Consuls Sr. kais. Majestät und wird diese Jurisdiction auf Grundlage der im russischen Reiche bestehenden Gesetze und Geptogenheiten ausgeübt werden.

Dasselbe gilt auch von den Prozessen und Rechtsstreitigkeiten zwischen einem russischen Unterthan und dem Staatsangehörigen einer fremden Macht, sobald beide Parteien sich hiermit zufrieden stellen.

Prozesse und Rechtsstreitigkeiten zwischen russischen und persischen Unterthanen werden den religiösen und politischen Gerichtshöfen des Landes überwiesen, jedoch nur in Gegenwart des Gesandtschaftsdolmetsches oder des Consuls verhandelt und geschlichtet werden dürfen.

Sobald derlei Prozesse ein Mal den Gesetzen gemäss entschieden worden sind, kann keine Revision mehr stattfinden; sollten jedoch Umstände vorwalten, welche eine abermalige Untersuchung und Verhandlung nothwendig erscheinen lassen, so kann eine solche zweite Untersuchung doch nur dann stattfinden, wenn der russische Minister, Geschäftsträger oder Consul vorläufig davon benachrichtigt worden ist, und auch in diesem Falle darf eine solche Revision eines bereits gefällten Urtheils nur Seitens des königl. pers. obersten Controllhofes in Täbriz oder Teheran und zwar in Beisein eines russischen Gesandtschafts-Dolmetsches oder Consuls vorgenommen werden.

Art. VIII.

Mord, Todtschlag und dergleichen schwere Verbrechen werden, wenn es sich hiebei nur um russische Unterthanen handelt, nach ihren einheimischen Gesetzen abgeurtheilt.

Erscheint ein russischer Unterthan der Mitschuld eines von Andern begangenen strafwürdigen Vergehens verdächtig, so darf er nur in dem Falle verfolgt werden, wenn seine Theilnahme an dem Verbrechen begründet und erwiesen wäre. Aber auch in diesem Falle, gerade eben so wie in jenen, wo es sich um einen Verbrecher russischer Unterthanschaft handelt, dürfen die persischen Gerichte ihn nur in Gegenwart eines von Seite des russischen Ministers delegirten Commissairs oder der Consuln aburtheilen.

Wenn das Verbrechen an einem Orte begangen worden ist, wo sich weder der Minister, noch ein Consul befindet, haben die Localobrigkeiten den Verbrecher an einen Ort zu dirigiren, wo sich ein Consul oder sonstiger Beamter der russischen Regierung aufhält, und das Seitens der Ortsobrigkeit und des Mufti über den Thatbestand des Verbrechens wahrheitsgetreu aufgenommene und mit deren Insiegel versehene Protokoll an den Ort zu leiten, wo das Strafurtheil gefällt werden soll.

Solche über den Thatbestand eines Verbrechens aufgenommene Protokolle werden glaubwürdige und gültige Beweisgründe im Strafprozeß abgeben, es sei denn, dass der Angeklagte im Stande sei, die Nichtigkeit derselben notorisch nachzuweisen.

Ist dann der Angeklagte geziemend überwiesen und das Urtheil gefällt, so wird der Verurtheilte dem russischen Minister oder Consul ausgeliefert, damit er ihn behufs des Vollzuges der über ihn gesetzlich zu verhängenden Strafe nach Russland heimsende.

Art. IX.

Die beiden h. contrahirenden Mächte werden es sich angelegen sein lassen, den Bestimmungen des gegenwärtigen Vertrages auf das Genaueste nachzumachen und die Ortsobrigkeiten, Präsidenten der Gerichtshöfe, sowie die übrigen beiderseitigen Landesbehörden werden bei strenger Ahndung gehalten sein unter keinerlei Umständen dawider zu handeln oder sich in dieser Beziehung Uebergreife zu erlauben, so zwar, dass ein wiederholter Verstoss, falls er erwiesen ist, deren Entlassung aus dem Amte nach sich ziehen würde.

Somit haben wir unterfertigte bevollmächtigte Vertreter Sr. M. des Kaisers aller Russen und Sr. M. des Königs von Persien auf Grundlage des Artikels X des unter dem heutigen Tage in Turkmantschai abgeschlossenen Hauptvertrages die im gegenwärtigen Traktate enthaltenen Bestimmungen, welche dieselbe Kraft und Wirksamkeit haben, als wären sie dem vollen Wortlaute nach in dem besagten Haupttraktate eingeschaltet, vereinbart und festgestellt und wurde in Folge dessen dieser Separatvertrag in zwei gleichlautenden Exemplaren ausgefertigt, mit unseren Insignen versehen und gegenseitig ausgewechselt.

So geschehen im Flecken von Turkmantschai, am 10/22ten Februar 1828 d. i. den 5ten des Monats Schaban des Jahres 1243 (moh. Zeitr.).

No. 2.

Separat-Protokoll

über

das Gesandtschaft-Ceremoniale

vereinbart zu Turkmantschai

am

10/22. Februar 1828.

(Aus einer authentischen Abschrift des persischen Urtextes übersetzt.)

Nachdem die bevollmächtigten Vertreter von Russland und Persien zusammen getreten sind, um auf Grund des 9. Art. des unter dem heutigen Datum abgeschlossenen Hauptvertrages in Betreff

der den Gesandten, Ministerresidenten und Geschäftsträgern, welche an den beiderseitigen Höfen ernannt werden sollen, bei ihrem Empfange zu erweisenden Ehrenbezeugungen eine feste Form und Regel aufzustellen, haben dieselben diesfalls nachstehende Vereinbarungen getroffen:

Sobald die persische Regierung im amtlichen Wege von dem Eintreffen eines russischen Gesandten in Tiflis Kunde erhält, wird dieselbe ohne Verzug ein Individuum, dessen Rang jenem des Gesandten zu entsprechen hat, auswählen und zum feierlichen Empfange bis an die Grenze entgegenenden. Gleichzeitig gibt die persische Regierung dem Militärgouverneur von Georgien Nachricht von dem Abgange des Mehmandars (Reisemarschalls) und bestimmt beiläufig den Tag des Eintreffens desselben an der Grenze, wogegen der Gesandte es sich seinerseits wird angelegen sein lassen, seine Reise in der Art einzurichten, dass er um die Zeit des Einlangens des Ersteren dort eintreffe.

Von der Stunde an, zu welcher der Mehmandar mit dem Gesandten zusammentrifft, hat er für die persönliche Sicherheit dieses Letzteren und die demselben gebührenden Ehrenbezeugungen und Auszeichnungen Sorge zu tragen.

Dem Gesandten ist auf jeder Haltstation ein feierliches Entgegenkommen (Istikhal) zu bereiten, an welchem sich der Vorstand dieses Ortes mit Einem der Notablen und ansehnlichem Gefolge zu betheiligen hat. Wenn der Gesandte an einem Hauptorte der Provinz Halt macht, hat der Gouverneur zu Ehren des Gesandten, ihn an der Spitze des feierlichen Zuges einzuholen und bis zu der für ihn bereit gehaltenen Wohnung zu begleiten.

Wenn der Gesandte in einer Stadt Halt macht, wo ein königlicher Prinz als Statthalter residirt, so hat der Prinz-Statthalter seinen Wezir zur Aufwartung bei dem Gesandten zu beordern um ihn zu bewillkommen und ihm seine Hochachtung zu bezeugen, und wenn der Gesandte dem Prinzen einen Besuch abstattet, wird dieser den Gesandten so wie sämtliche Individuen, die Mitglieder der Gesandtschaft sind, zum Sitzen einladen und für den Gesandten einen Sessel bereit halten.

Ueberall wo der Gesandte vorbeizieht, hat das allenfals dort stationirte Militair unter die Waffen zu treten und ihm die militairischen Ehren zu erweisen.

Der Mehmandar wird es sich angelegen sein lassen, die persische Regierung von dem Eintreffen des Gesandten in Kenntniss zu setzen, damit man die nöthigen Vorkehrungen für dessen Empfang und Bewillkommung treffen könne.

Wenn der Gesandte an der letzten Raststation vor der königlichen Residenz oder dem Hoflager, wo der König sich aufhält, angelangt ist, so wird er von einer angesehenen Persönlichkeit im Namen S. königl. Majestät empfangen werden.

Auf dem halben Wege (von der letzten Raststation) zur Re-

sidenz oder zum königlichen Lager wird er von einem, ihm von Seiten des Königs entgegengeschickten feierlichen Geleitzzuge, an dessen Spitze sich ein Würdenträger des Hofes von hohem Range zu befinden hat, empfangen werden. Die Wachen der Stadt oder des Lagers werden die Waffen präsentiren und ihm die militairischen Ehren erweisen, die seiner Würde gebühren; der Anführer des königlichen Geleitzzuges aber wird den Gesandten bis an den ihm bestimmten Aufenthaltsort begleiten, wo eine Ehrenwache aufzustellen ist.

Den Tag nach der Ankunft des Gesandten werden der Wezir des Königs und die Grosswürdenträger des Hofes ihm ihre Besuche abstatten.

Den zweitfolgenden Tag wird er sich zur feierlichen Antritts-Audienz Sr. M. des Königs begeben und der Grossceremonienmeister wird ihn zur festgesetzten Stunde in Kenntniss setzen, dass Alles zu seinem Empfange bereit ist.

Sodann begiebt sich der Gesandte dahin in folgendem Aufzuge:

Die königl. Leibdiener (Ferrasch) beginnen den Zug des Gesandten und schreiten voraus, ihnen folgt eine Abtheilung Militair-schutzwache mit der Dienerschaft des Gesandten zu Fuss; falls der Gesandte ein ihm zu Ehren vom Könige geschicktes oder auch sein eigenes Pferd reiten sollte, hat der Stallmeister des Königs ihm vorauszugehen, während das Gesandtschaftspersonale und Gefolge des Gesandten ihm zur rechten, der Grossceremonienmeister ihm zur linken Seite Platz nehmen und die königlichen Läufer zu beiden Seiten neben dem Zuge einherschreiten; unmittelbar hinter dem Gesandten folgt eine Abtheilung seiner Schutzwachen oder königliche Lakaien und Ferrasche, welche den Zug schliessen.

Die Truppen, welche auf dem Platze vor dem königlichen Palaste oder in dem königl. Lager aufgestellt sind, präsentiren die Waffen vor dem Gesandten bis zum Eingang des königl. Schlosses oder Zeltes, und der Grossceremonienmeister, welcher dem Gesandten vorangeht, wird Sorge tragen, dass das Publicum längs des Weges, den der Gesandte nimmt, sich in stehender Stellung verhält.

Am Eingange des königl. Palastes oder des Umkreises der königl. Zelte (Seraperde) wird der Gesandte absteigen, und sich in das Gemach des ersten Wezirs oder in das Zelt des obersten Befehlshabers der Truppen begeben, wo er bis zum Eintritte des Königs in dem Audienzsaal, einige Augenblicke ausruhen wird.

Sodann wird der Gesandte mit seiner Begleitung unter Vortritt des Grossceremonienmeisters, in den Palast oder das Zelt des Königs eingehen, während die Schutzwachen und Fussdiener ausserhalb bleiben werden, und, nachdem der Grossceremonienmeister S. M. dem Könige die Ankunft des Gesandten gemeldet hat, wird er diesen im Namen des Königs einladen, in das königl. Gemach oder Zelt einzutreten.

Der Gesandte wird mit allen seinen Beamten sich hinein-

begeben und es soll unter keinem Vorwande vom Gesandten oder einem seiner Beamten verlangt werden, irgend eine Aenderung an ihrer Tracht und Kleidung vorzunehmen. Der Gesandte und sein Gefolge werden jedoch Sorge tragen, sich mit einem Paar Ueber-schuhen zu versehen um dieselben vor ihrem Eintritte auszuziehen.

Nachdem der Gesandte S. M. den König begrüsst haben wird, ergeht an ihn vom Könige die Einladung sich zu setzen und wird für denselben ein Stuhl herbeigeschafft.

Nach beendigter Audienz kehrt der Gesandte mit denselben Förmlichkeiten zurück, als er gekommen war, ohne jedoch in die Wohnung des Grosswezirs oder des Oberbefehlshabers der Truppen einzutreten.

Nach dieser Antrittsaudienz giebt der Gesandte vor allem Jenen, welche ihn besucht haben, ihre Besuche zurück.

Die Empfangsfeierlichkeiten für die russischen Ministerresidenten und Geschäftsträger werden dieselben sein wie die obigen, mit dem Unterschiede, dass die Würdenträger des Reichs, welche zu ihrer Bewillkommung entgegenzusenden sind, einen minder hohen Rang einnehmen werden, sowie auch deren Gefolge minder zahlreich sein und nicht die ganze Garnison ausrücken wird. Nichtsdestoweniger werden die Soldaten, welche sich auf ihrem Posten befinden, auch vor ihnen das Gewehr präsentiren. Der Grosswezir S. M. des Schahs wird ihnen nicht den ersten Besuch machen, ihren Besuch aber einen Tag darauf unfehlbar erwidern.

Wenn der Gesandte, Ministerresident oder Geschäftsträger der Ueberbringer eines Schreibens seines Monarchen sein sollte, wird S. M. der König dasselbe aus dessen eigenen Händen eigenhändig entgegennehmen.

Dieselben Empfangsfeierlichkeiten werden auch von der russischen Regierung rücksichtlich der nach St. Petersburg kommenden Gesandten, Ministerresidenten und Geschäftsträger von Persien, jedoch mit Rücksicht auf die Verschiedenheit der in beiden Reichen bestehenden Gebräuche, befolgt und beobachtet werden.

Dieses in zwei Exemplaren angefertigte und mit den Unterschriften und Insignen der beiden bevollmächtigten Vertreter versehene Separatprotokoll hat dieselbe Kraft und Wirksamkeit, als wenn es nach seinem vollen Wortlaute in dem unter dem heutigen Datum abgeschlossenen Hauptvertrage eingeschaltet wäre.

So geschehen im Flecken von Turkmentschai, den 10. Februar 1828 (5. Schaban 1243).

Gesehen und bestätigt vom Prinzen Thronfolger Abbas Mirza, unterzeichnet vom Minister der auswärtigen Angelegenheiten Mirza Abul Hassan Chan.

No. 3.

Separat-Convention

zu dem

persisch-russischen Friedenstraktate von Turkmentschai

(10/22. Februar 1828)

die Kriegsentschädigung betreffend.

(Aus einer authentischen Abschrift des persischen Urtextes übersetzt.)

Im Namen Gottes, des Allbarmherzigen, des Allerbarmers.

Art. I.

Mit Rücksicht auf den Inhalt des Artikels IV des unter dem heutigen Tage abgeschlossenen Hauptvertrages verpflichtet sich S. M. der König von Persien binnen der Frist von zwei Monaten vom Tage des besagten Friedensschlusses angefangen, jenen ganzen Theil des Talisch-Gebietes, welcher dem russischen Reiche rechtmässig angehört und dessen Grenzen laut Art. IV des allgemeinen Vertrages auf das Genaueste festgesetzt worden sind, der aber während der Feindseligkeiten, die vor dem, vermöge des gegenwärtigen Vertrages nunmehr glücklicherweise beendigten Kriege stattgefunden haben, wieder in die Gewalt der persischen Truppen gefallen war, von seinen Truppen räumen zu lassen und den russischen Delegirten zu überantworten, welche zu diesem Zwecke dahin werden beordert werden.

Bis zur Zeit der Ueberantwortung des besagten Gebietes an die russischen Vertreter wird die persische Regierung Sorge tragen, dass keine wie immer geartete Gewaltthätigkeit oder Bedrückung gegen die Bewohner jenes Landes und ihre respectiven Güter ausgeübt werde, und die Landesbehörden werden für jeden Verstoss gegen Ordnung und Gesetz, der sich in dieser Zwischenzeit daselbst ergeben sollte, von der Regierung bestraft werden.

Art. II.

Mit Beziehung auf den Inhalt des Art. VI des unter dem heutigen Datum geschlossenen Hauptvertrages, demzufolge sich S. M. der König von Persien verpflichtet haben, S. M. dem Kaiser aller Russen eine Entschädigung von 10 Kurur Toman d. i. 20 Millionen russ. Silberrubel zu leisten, wurde zwischen beiden h. contrahirenden Mächten festgesetzt, dass drei Kurur Toman hievon in der Frist von 8 Tagen nach Abschluss des besagten Vertrages, den russischen bevollmächtigten Vertretern oder deren Bestellten ausgefolgt zu werden haben. Zwei weitere Kurur sind im Zeitraume von 14 Tagen in Tabriz zu erliegen. Die nächsten drei Kurur sind am ersten des Monats April 1828 des Heils d. i. den 26. des Monats Ramazan zu übermitteln und die letzten 2 Kurur endlich, welche

den Rest der zu erlegenden 10 Kurur Toman bilden, zu deren Zahlung an die russische Regierung die persische Regierung sich verpflichtet hat, sollen am ersten des Monats Januar des Jahres 1830 des Heils d. i. den 22. des Monats Dschumadi(?) 1245 der Flucht abgeführt werden.

Art. III.

In der Absicht S. M. dem Kaiser aller Reussen für die volle und richtige Leistung besagter Kriegskosten-Entschädigung eine Garantie zu geben, wurde von den beiden hohen contrahirenden Mächten festgesetzt, dass bis zur erfolgten Zahlung von 8 Kurur Toman die ganze Provinz Azerbeidschan in der unmittelbaren Gewalt der russischen Truppen, sowie die Leitung und Verwaltung derselben ganz und gar dem zweckdienlichen Ermessen der Russen und zwar in der Art zu verbleiben habe, dass die gegenwärtig in Tähriz eingesetzte provisorische Regierung, insofern sich ihre Wirkksamkeit auf die Erhaltung der Ordnung und Ruhe im Innern und die Ausfertigung jener Erlässe bezieht, welche die nöthigen Vorkehrungen für die interimistisch dort stationirten Truppen zum Zwecke haben, auch noch fernerhin fortbestehen soll.

Wenn, was Gott verhüte, die oben erwähnte Summe von 8 Kurur Toman bis zu dem 15. August des J. 1828 des Heils, d. i. den 15. des Monats Safer des Jahres 1244 der Flucht, nicht vollständig entrichtet sein sollte, so ist hiermit bestimmt und wird festgesetzt, dass die ganze Provinz Azerbeidschan von Persien für immer getrennt werde und S. M. der Kaiser aller Reussen das volle Recht haben solle, dieselbe entweder als einen integrirenden Bestandtheil seinem Reiche einzuverleihen oder daselbst unter seinem unmittelbaren und ausschliesslichen Protectorate eine selbstständige Fürsten-Dynastie mit dem Recht der erblichen Nachfolge einzusetzen.

Bezüglich der (Entschädigungs-) Raten, die, kraft der gegenwärtigen Stipulation, bis zu jener Zeit bereits der russischen Regierung ausgefolgt worden wären, versteht es sich von selbst, dass dieselben insgesamt und ohne mehr zurückgefordert oder wieder angesprochen werden zu können, Russland verbleiben würden. Dagegen würde in diesem Falle die persische Regierung gegenüber der russischen Regierung vollends aller (weiteren) Barverbindlichkeiten ledig und entbunden sein.

Ebenso wird andererseits festgesetzt, dass, sobald S. M. der König von Persien 2 Kurur von jenen 8 Kurur, die nach den 5 Kurur Toman der gedachten Kriegsentschädigung geleistet werden sollen, ausgefolgt haben wird, ganz Azerbeidschan längstens in der Frist von Einem Monate von den russischen Truppen geräumt und der Botmässigkeit der Perser wieder überantwortet werden wird.

Die Festung und das Gebiet von Chol wird jedoch als Garantie für die Bezahlung der dritten von den besagten Raten, welche bis

zum 15. August des Jahres 1828 des Heils vollständig ausgezahlt sein sollen, in der Gewalt der russischen Truppen verbleiben.

Der commandirende General der russischen (Occupations-) Truppen wird in vorhinein mit den nöthigen Verhaltungsbefehlen versehen sein, um, je nachdem S. M. der König von Persien in der festgesetzten Vertragsfrist entweder alle 8 Kurur oder bloss diese 7 Kurur Toman erlegt haben wird, die Räumung und Ueberantwortung der ganzen oder eines Theiles der Provinz von Azerbeidschan vornehmen zu können.

Die prov. Regierung von Azerbeidschan wird sich sodann der Machtvollkommenheit, welche sie besitzt, entkleiden und die persischen Commissaire, welche zu diesem Behufe von S. M. dem König von Persien beordert sein werden, sogleich zur Uebernahme derselben schreiten, ohne dass jedoch in Folge dessen die Ordnung und Ruhe der Bevölkerung gefährdet werden oder in den Stipulationen und Bedingungen des Hauptvertrages und der gegenwärtigen Zusatzartikel eine Modification Platz greifen soll.

Art. IV.

Da den russischen Truppen, welche auf Grund des oben erwähnten Art. III der gegenw. Convention Azerbeidschan zeitweilig besetzt halten werden, die volle und ganze Willensfreiheit zusteht, je nach dem Erniessen des Oberbefehlshabers der russischen Armee, in jedem Orte dieser Provinz die Garnison zu beziehen, so wurde festgesetzt, dass die persischen Truppen, welche noch in einigen Oertlichkeiten Azerbeidschans zerstreut sind, unverzüglich dieselben zu räumen und sich in das Innere von Persien zurückzuziehen haben.

Art. V.

Um allen Anlässen vorzubeugen, welche auf die militärische Zucht und Disciplin nachtheilig einwirken könnten, und mit Rücksicht auf die dringende Nothwendigkeit, letztere während der Dauer der im vorigen Artikel stipulirten zeitweiligen Occupation unter den beiderseitigen Truppen aufrechtzuerhalten, wurde festgesetzt, dass während dieser Zeit der Cantoanirung, alle Deserteure der russischen Armee, welche zu den Persern überlaufen, von den persischen Befehlshabern gefangen genommen und unverzüglich an den nächsten russischen Truppen-Commandanten ausgeliefert, und ebenso alle Deserteure des persischen Heeres, welche zu den Russen überlaufen, unverweilt gefangen genommen und an den nächsten persischen Gouverneur ausgeliefert werden sollen.

Art. VI.

Sogleich nach Auswechslung der Ratification werden beiderseits Commissaire zur Bezeichnung der Grenzlinie, wie sie durch den Art. IV des unter dem heutigen Tage abgeschlossenen Hauptvertrages festgesetzt worden, ernannt werden. Dessgleichen auch für die Abführung der Gelder. Sobald das eine Exemplar der gegen-

wärtigen Convention mit dem Insiegel der Commissäre versehen, vom General-Gouverneur von Georgien bestätigt und das andere Exemplar von S. Hoheit dem Prinzen-Thronfolger Abbas Mirza in hoher Freudigkeit bestätigt worden sein und deren gegenseitige Auswechslung stattgefunden haben wird, wird auch dieselbe als vollkommen gültig und für die Zukunft rechtskräftig und massgebend zu betrachten sein.

Gegenwärtige, behufs der Vervollständigung des unter dem heutigen Datum abgeschlossenen Hauptvertrages aufgesetzte und in zwei verschiedenen Exemplaren ausgefertigte Separatartikel sollen dieselbe Kraft und Wirksamkeit haben, als wenn sie dem vollen Wortlaute nach in jenen aufgenommen worden wären.

Urkund dessen haben wir bevollmächtigte Vertreter S. M. des Kaisers aller Reussen und S. M. des Königs der Länder von Iran dieselben unterzeichnet und mit unseren Insiegeln versehen.

So geschehen im Flecken von Turkmantschai Germrud am 10. Februar des Jahres des Heils 1828, d. i. den 5. des Monats Schaban des Jahres der Flucht 1243.

Gesehen und bestätigt vom Prinzen-Thronfolger, unterzeichnet vom Minister der auswärtigen Angelegenheiten Mirza Abul Hassan Chan.

Ueber die Sprache der Hazâras und Aimaks.

Von

H. C. von der Gabelentz.

Fr. Spiegel erwähnt in seinem interessanten Werke über Erân auch die Hazâras und Aimaks, welche die Gebirgsgegend von Kâbul bis Herât bewohnen. Er sagt von ihnen (S. 148 f.) unter Bezugnahme auf Khanikof, *Mémoire sur la partie méridionale de l'Asie centrale*, Paris 1862, p. 112. 138: „Ueber Ihre (der Hazâras) Herkunft haben wir neuerdings authentische Nachrichten erhalten. Sie sind ursprünglich Usbaken und gehören eigentlich dem Stamme Berlas an, der noch heute bei Schehri-Sebz südöstlich von Bokhara wohnt. Als Tamerlan im J. 799 der Hedschra seinen Sohn Schâh-rokh als Gouverneur nach Chorâsân sandte, schickte er mit ihm 1000 Familien nach Herât, damit er sichere, der Dynastie ergebene Diener um sich habe; daher stammt auch ihr Name Hazâra, d. i. Tausend. In ihrem neuen Vaterlande vergassen sie sehr bald ihre Muttersprache und sprechen nunmehr ein ganz reines Persisch; da sie aber immer nur unter sich heirathen, so haben sie ihre mongolischen Physiognomien behalten. Auf diese Art löst sich sehr einfach dieses ethnographische Räthsel. — Was die Aimaks betrifft, so zerfallen sie in vier Stämme: die Kiptschak, die Dschemschidis, die Teimunis und die Firuzkuhis. Die Dschemschidis wollen in früherer Zeit aus Sedschestân ausgewandert und mit den Zuris verwandt sein. Ihre Zelte sind verschieden von denen der Afghânen und Beludschen und mehr denen der Kurden ähnlich, sie machen sie aus Binsengeflecht, das sie mit Wolle umgeben, nicht aus dem groben Tuche, Palâs, aus dem die der übrigen Stämme bestehen. Auch sie sprechen reines Persisch, unterscheiden sich aber in ihrem Aussehen sehr wenig vorthellhaft von den anderen östlichen Persern; ihre Nasen sind aufgestülpt, die Lippen dick und der Mund gross. Ueber die Aimaks sind wir weit weniger genau unterrichtet, doch gehören sie zu derselben Race.“ Die letztere Bemerkung ist nicht ganz klar; oben wurde gesagt, dass die Dschemschidis einer der vier Stämme der Aimaks seien, darnach könnte man die Dschemschidis und Aimaks nicht neben einander stellen, sondern müsste Jene Diesen unterordnen und es müsste heißen: Ueber die übrigen Aimaks u. s. w. Fasse ich die Stelle so auf, so geht die auf Kha-

nikof gestützte Ansicht dahin, dass die Hazaras Usbeken sind, und dass sie sowohl als die Aimaks jetzt ein reines Persisch sprechen. Dieser Behauptung steht aber eine andere von Leech und Bird gegenüber, wornach die Aimaks und wie es scheint auch die Hazaras Mongolen sind und noch heute einen mongolischen Dialekt sprechen. Lieutenant Leech von den Bombay Ingenieuren hat nemlich unter anderen auch ein Vocabular der „Moghal Aimaks“ gesammelt, welches, soviel mir bekannt, mit sechs anderen Vocabularen im Journal of the Asiatic Society of Bengal Jahrg. 1838 abgedruckt ist, wovon jedoch auch ein von der Geographischen Gesellschaft in Bombay veranstalteter Separatdruck existirt, der mir vorliegt (Vocabularies of seven languages, spoken in the Countries west of the Indus, by Lieutenant Leech of the Bombay Engineers; with remarks on the origin of the Afghans). Hierin werden Vocabulare von den Sprachen der Baraki, Pashai, Laghmani, Kashgari, der Gebirgsbewohner von Deor, der Tirhai und Moghal Aimaks gegeben. In Beziehung auf letztere sagt Leech: „Die Moghals sind einer der vier Aimaks, welche die Gegend von Baghlian und Marigan bewohnen; erstere gehört zu Kandahar, letztere zu Herat. Es wird eine Geschichte erzählt, dass einer der Könige von Persien nach einem Moghal Aimak schickte um sich nach dem Bau seiner Sprache zu erkundigen, und durch die Misthione derselben so geärgert wurde, dass er den Befehl gab, den Menschen zu tödten. Während die Scharfrichter sich anschickten, ihm den Kopf abzuschlagen, fragte der König, um dem armen Sünder noch ein letztes Rettungsmittel zu bieten, was das Gesicht heisse? Der Mann antwortete Nur, was im Persischen Licht bedeutet. Diese glückliche Antwort rettete, wie man sagt, die Ehre der Moghal-Sprache und den Kopf dessen, der sie sprach.“ Nach dieser Vorbemerkung folgt das Vocabular, mit dem wir uns sogleich eingehender beschäftigen wollen, nach diesem aber noch eine Anmerkung von Dr. Bird: „Die Aimaks und Hazaras bewohnen die westlichen Zweige der Paropamisischen Berge im S.-O. von Herat, von denen die Flüsse Farrakrud, Khushk rod, Girishk und Hirmaud entspringen. Die Ersteren, deren Name die gewöhnliche türkische Bezeichnung für einen Volksstamm ist, führen ein Nomadenleben und leben in Lagern, die sie Oard (mong. ordū) nennen. Elphinstone sagt, dass ihre Züge sie einem tatarischen Stamm zuweisen, während die Sage ihre Abstammung von den Mongolen herleitet. Eine Vergleichung der Wurzelwörter in ihrer Sprache mit denen, welche Klaproth in seinen Vocabularen der Mongolischen Dialekte darbietet, beweist hinreichend die Richtigkeit dieser Meinung. Sie sollen die Ueberbleibsel der Dschagatai-Armee sein, welche von Mangukhan, dem Enkel Dschingiskhans, zur Hilfe Hulakukhans unter dem Befehl seines Sohnes Nicodar Ogihan abgeschickt wurde, und sie scheinen zur Zeit ihrer ersten Niederlassung Ungläubige gewesen zu sein, die einen hohen Priester hatten, den sie gleich einem

Götzen verehrten. Zu jener Zeit waren die eigentlichen Afghanen schon Muhammedaner, und sowohl Aimaks als Hazâras scheinen keinen besseren Anspruch auf den Namen Afghanen zu haben als die Sewalis, Fernulis und Andere, die in der Nachbarschaft der Afghanen wohnen.“ So sehr die von Khanikof und von Bird uns überlieferten Sagen über die Herkunft der Hazâras und Aimaks auch von einander abweichen, so findet zwischen beiden doch auch eine gewisse Uebereinstimmung statt. Nach Khanikof waren sie Nachkommen eines Volksstammes, den Schâh-rokh, Tamerlans Sohn, nach Chorâsân geführt hat, nach Bird Ueberbleibsel eines Heeres, das mit Nicodar Oghlan, Hulakn's Sohn, in jene Gegend gekommen ist: wir können daraus wohl soviel als sicher annehmen, dass der Sohn eines mongolischen Herrschers sie auf einem Kriegszug dorthin gebracht hat. Ob dies aber um die Mitte des dreizehnten, oder zu Ende des vierzehnten Jahrhunderts statt gefunden hat, muss vor der Hand unentschieden bleiben, es ist auch ohne Einfluss auf die Frage, welchem Volksstamm sie angehören. Diese aber lässt sich am zuverlässigsten durch Vergleichung der von Leech veröffentlichten Wörtersammlung beantworten. Schon Bird macht darauf aufmerksam, dass mehrere dieser Wörter mongolischer Abstammung sind; allein da ihm nur die dürftigen Klaprothschen Vocabulare zur Vergleichung zu Gebote standen, so hat er die Verwandtschaft der Aimak- und mongolischen Sprache bei weitem nicht vollständig nachweisen können, und muss es immer noch zweifelhaft lassen, ob die bei den Aimaks sich findenden mongolischen Wörter — deren er ungefähr 40 unter 140 nachweist — wirklich dem Stamm der Sprache angehören oder in derselben heimisch gewordene Fremdlinge sind. Diesen Zweifel zu lösen scheint es mir nothwendig, die ganze Wörtersammlung nochmals durchzugehen und dabei die Abstammung jedes einzelnen Wortes nachzuweisen, besonders aber auch die wenigen von Leech mitgetheilten Sätze und Redensarten einer grammatischen Untersuchung zu unterwerfen, was ich Alles nachstehend versuchen will.

odwe Tag mong. edur, kalmük. ödür, burat. öder, odor.

sonnee Nacht .. mong. kalmük. söni.

nîran Wärme .. mong. kalmük. naran die Sonne.

ghar Hand mong. kalmük. gar.

kuon Knabe mong. keuken, kalmük. küken.

wokin Mädchen ... mong. kalmük. okin.

baba (bala) Vater .. türk. pers. afghan. بابا.

bo, e Mutter burat. ebê.

turnksan Bruder ... mong. kalmük. törökssen geboren. Es liegt wohl ein ähnlicher Begriff wie bei dem lat. cognatus zu Grunde.

Die Mongolen besitzen keinen allgemeinen Ausdruck für: Bruder, sondern nur Wörter für: älterer und jüngerer Bruder.

khwar Schwester .. pers. خواهر, afghan. خور.

ussun Wasser	mong. kalmük. ussun.
ghar Feuer	mong. kalmük. gal.
ukpang Brod.		
shahar Stadt	pers. afghan. شهر.
deh Dorf	pers. ده.
darakht Baum	pers. درخت.
morin Pferd, Stute		mong. kalmük. morin.
nakcheer Rothwild		pers.?
eljigan Esel	mong. kalmük. eldschigen.
murgh Vogel	pers. afghan. مرغ.
teman Kameel	mong. kalmük. temen.
watage Bär	mong. ötege.
bizoo Affe	mong. bitschin.
cheena Wolf	mong. kalmük. tschinó.
nokai Hund	mong. nochai, kalmük. nochoi.
buz Ziege	pers. afghan. بز.
saghal Bart	mong. kalmük. ssachal.
saghligh Schaf.		
ukan Ochs	mong. kalmük. úker.
weena Kuh	mong. ániye.
tughal Kalb	mong. kalmük. togul.
kalan Zunge, Sprache		mong. kalmük. kelen.
kala Kette.		
kujunu Hals	mong. kudsugun, kalmük. kôsöün.
undun Hosea	mong. kalmük. úmúdún.
gasoo Haar	mong. kalmük. ússú.
kilgasson Wolle		mong. kalmük. kilgassun Pferdehaare, rauhe Haare.
malghai Mütze	...	mong. kalmük. malachai.
naka Schuhe.		
khatun Frau	mong. kalmük. chatun, pers. afghan. خاتون.
girr Hans	mong. kalmük. ger.
koe Hosenband.		
konghan Licht	...	mong. kalmük. gegén.
saman Gras	pers. سامن?
ulan roth	mong. ulagan, kalmük. ulán.
chagn weiss	mong. kalmük. tsagan.
koka grün	mong. kúke, kalmük. kókó.
kara schwarz	mong. kalmük. chara.
sheera gelb	mong. schira, kalmük. schara.
mor Weg	mong. kalmük. mör.
burghaja gekocht		mong. borolagolehu kochen.
kham roh	pers. خام.
oula blind	mong. kalmük. balai.
lang lahm	pers. لنگ.
ukuba Tod	mong. kalmük. úkúl der Tod, úkúbe er ist gestorben.

- ebat Leiden mong. kaitatük. ebetschin.
 neera Name mong. kalmük. nero.
 chah gut, wohl.
 yamal Sattel mong. enaegel, kalmük. emel.
 kuipa Pflug.
 oula Hügel mong. agota, kalmük. oula.
 bughdai Waizen mong. bugudai, kalmük. boudai.
 arpa Gerste mong. arhai, kalmük. arba.
 ghurul Mehl ... mong. golir, kalmük. gular.
 chigan Reis.
 amar Granatapfel pers. انار.
 angoor Weintraube pers. انگور.
 pyaz Zwiebel .. pers. پیاز.
 seer Lanch.
 zardak Möhre ... pers. زردک gelblich.
 dapsang Salz mong. dabassun, kalmük. dabassun.
 tosoon abgeklärte Butter mong. kalmük. tossun.
 khageena Ei.
 sunu Milch mong. kalmük. sun.
 tarakh geronnene Milch mong. kalmük. tarach.
 unda Buttermilch.
 kajar Erde mong. gadshar, kalmük. gusar.
 ahin Eisen pers. آهن.
 surah Biel pers. سرب.
 tilla Gold pers. طلا.
 bring Erz pers. ?
 nukhra Silber .. pers. نقره.
 ghimsoo Fingernagel mong. kinussu, chumussu.
 kull Fuss mong. kalmük. küll.
 ekin Kopf mong. kalmük. ekin Anfang, Ursprung.
 gesal Unterleib kalmük. gessün.
 chakin Ohr mong. tschikin, kalmük. tschiken.
 kabr Nase mong. kalmük. chabar.
 noor Gesicht ... mong. nigur, kalmük. nigöür.
 nuddan Auge .. mong. kalmük. nidün.
 sudlun Zahn .. mong. schidün, kalmük. schüdün.
 ghajar Ebene s. kajar Erde.
 khisht Backstein pers. خشت.
 khirga Hütte .. pers. خرنه.
 oda oben mong. ägede, kalmük. ödö.
 showa unten ... pers. شيو Bergabhang.
 dunda in mong. dumda, kalmük. dunda.
 ghadana hinaus mong. kalmük. gadana.
 eendar hier ... mong. kalmük. ende.

teendar dort ...	mong. kalmük. tende.
jaola vor.	
koma much	mong. choina, kalmük. choino.
watar schnell ..	mong. ötter, kalmük. ötür.
khoob gut	pers. خوب.
bad schlecht ...	pers. بد.
modar heute ...	mong. ene edur, kalmük. ene ödör.
uckodar gestern	mong. kalmük. ütsügüldär.
untar Schlaf ..	mong. untachu, kalmük. untachu schlafen.
kooree Stein.	
modun Holz	mong. kalmük. modun.
keja wenn	pers. کجا wo.
khana wo	kalmük. chama.
enakal jetzt	mong. eneken dieses da.
bas genug	pers. بس.
han ja.	
ogai nein	mong. kalmük. ügei.
yema warum ...	mong. yanibar wie.
la nicht	arab. pers. لا.
be ich	mong. kalmük. bi.
chee da	mong. kalmük. tschi.
te er	mong. kalmük. tere.
ekeda viele.	
nikta eins	mong. kalmük. nige, nigen.
koyar zwei	mong. choyar, kalmük. choyor.
ghorban drei ..	mong. kalmük. gurban.
darban vier ...	mong. dörben, kalmük. dörbön.
tabun fünf	mong. kalmük. tabun.
jurgan sechs ¹⁾	mong. dshirgugan, kalmük. sürgan.
jolan sieben ...	mong. dologan, kalmük. dolön.
era komm	mong. kalmük. ire.
eeda iss	mong. kalmük. ide.
buz steh auf ..	mong. kalmük. boss.
harre fang, nimm	mong. kalmük. bari.
bee weewla weine nicht	mong. boö nila.
geueiga lauf ..	mong. güyü lauf, güyülge der lauf.
ap nimm	mong. kalmük. ab.
amaz zieh an	mong. emüss, kalmük. ümüss.
orchee geh ...	mong. ortschi wende dich.
son sitz	mong. ssagu, kalmük. ssou.
lug schlag.	
kala tödte.	
talce setze, lege ..	mong. kalmük. talbi.
nunoo steig hinauf.	

1) Bei Leech ist jedenfalls aus Verwechslung jolan für sechs und jurgan für sieben angegeben.

Wenn schon dieses Verzeichniss unwiderleglich dargethan haben wird, dass der Grundstock der Aimak-Sprache mongolisch ist, so wird sich dies noch deutlicher geben, wenn wir auch die von Leech mitgetheilten kurzen Sätze einer Analyse unterwerfen.

1. Nanchee yama bee, was ist dein Name? Mongolisch würde es lauten: Nere tschinu yambar bü. Oben war neera für Name angegeben, anstatt dessen hier das persische نام gebraucht ist.

2. Kedoo truksan betar, wieviel Brüder hast du? Mongolisch kedü wieviel; die Form betar weiss ich nicht zu erklären; mongolisch würde der Satz wörtlich lauten: kedü törökssen bü.

3. Kouu indai eera, Knabe komm her. Mongolisch keuken ende ire.

4. Bazar too korchee soonla chara bisando, Geh auf den Bazar und bringe mir etwas Milch. Mongolisch bazar tur kürtschu, kalmükisch bazar tu kürtschi heisst: auf den Markt gekommen; soon ist das Wort für Milch, oben sunn geschrieben; statt soonla chara wird es wohl heissen müssen soon achara, mongolisch esun atschara bringe Milch. Bisando weiss ich nicht zu erklären; mir heisst mongolisch nadar, kalmükisch nada; vielleicht soll es uns heissen, mong. bidandur, kalmük. bidandu; dann würde der ganze Satz kalmükisch lauten: bazar tu kürtschi sahn atschara bidandu, also fast genau wie in der Aimak-Sprache.

5. Malgar now yemagaja low masuninchee, warum trägst du nicht eine neue Mütze? Malagai heisst mongolisch die Mütze, now ist das pers. نو neu, yema, warum, findet sich in dem Wörterverzeichniss; in dem folgenden sind wohl die Wörter unrichtig abgetheilt; ich vermuthete: yema gajal owmasunin chee. Gajal würde dann die Negation sein, owmasunin von mong. omüsskü, kalmük. ümüsskü anziehen, aufsetzen, chee ist du.

6. Kanour che nantar, wohin gehst du? Kanour ist wahrscheinlich aus kana, wo, mit der Postposition dur zusammengezogen und steht für kandur; che du — nantar scheint von einer Wurzel nan, gehn, die sich im Mongolischen nicht findet, herzukommen. Die Endung tar kam schon im zweiten Satze ebenfalls am Ende einer Frage vor.

7. Ga buz, steh frühzeitig auf. Statt ga sagt der Mongole erde frühzeitig. Buz s. oben.

8. Ghar menee ebatauna, meine Hand schmerzt mir, mongolisch gar minn (kalmük. mini) ebedemai. Die dem Mongolischen fremde Endung auna findet sich no. 29 und 30.

9. Umur tani kedo sal be, wie alt seid ihr? Umur ist das arab.-pers. عمر; könnte man dies ins Mongolische aufnehmen, so würde der Satz hier heissen: umur tann (kalmük. tani) kedü dshil bü, wörtlich: euer Alter wieviel Jahre ist es?

10. Indasa ta kabul kedor morhe, wie weit ist Kabul von hier? Indasa ist das mong. endeze, von hier, ta das pers. تا, bis zu;

statt kedor morhe ist vielleicht kedo mor-be zu lesen; mor, der Weg, würde dann für eine Wegstrecke stehen, und das Ganze heissen: wieviel Wegstrecken sind von hier bis Kabul?

11. Orda manee koyar rupee kocharba, ich habe zwei Rupien übrig behalten; mongolisch: gardur minn (kalmük gardu mini) choyar rupi chutschurba, in meiner Hand sind zwei Rupien übrig geblieben.

12. Katai manee neramee Haleem Jan be, Halim Jan ist der Name meines Häuptlings. Katai ist der Ausdruck für Häuptling, den ich aus dem Mongolischen nicht abzuleiten weiss. In neramee ist das Wort nera, Name, zu erkennen, mee ist vielleicht ein Possessivsuffix. Das Uebrige bedarf keiner Erläuterung.

13. Mornee tancee keematnee kedoo, was ist der Preis eures Pferdes? Mornee ist aus morin Pferd mit der kalmükischen Genitivpartikel i zusammengezogen; keemat ist das arab.-pers. قیمت der Preis, mit einem Suffix nee, das vielleicht mit obigem mee identisch ist und Possessivbedeutung hat.

14. Indasa ta Farrah mornee (so ist jedenfalls statt momee zu lesen) kiramee keedo be, was ist die Miothe für ein Pferd von hier nach Farrah? Wegen des Anfangs s. no. 10, kirai ist das arab.-pers. كرا Miethe, hier wieder mit der Possessivendung mee; keedo ist dasselbe, was anderwärts kedo, kedoo geschrieben ist.

15. Babatane amdana be, ist euer Vater am Leben? Amdana mongolisch amida, plur. amitan, lebendig.

16. Amdan ogai be ena ghorbansal leekce okuya, er lebt nicht, er ist seit drei Jahren todt; ogai, mong. agei, nicht; ena, mong. ene, dieser; ghorbansal ist in ghorban sal, drei Jahre (vgl. no. 9) aufzulösen; leekce halte ich für die zu sal gehörige Accusativendung, kalmükisch igi, zu okuya vgl. in dem Wörterverzeichniss: ukuba, Tod. Mongolisch würde der Satz etwa lauten: amida agei ba, ene gurban dshil-igi okube.

17. Turuksar manee tancee nantar, kennt ihr meinen Bruder? Tancee nantar, kennt ihr, vom mong. tanichu, kennen, mit der am Ende von Fragsätzen (vgl. no. 2 und 6) stehenden Partikel tar.

18. Changhan bulja saghal manee, euer Bart ist grau geworden; changhan, mong. tsagan weiss; bulja, mong. boldshuchini ist geworden; saghal, mong. sachal der Bart; statt manee ist tancee, euer, zu lesen, oder die Uebersetzung müsste lauten: mein Bart ist grau geworden.

19. Bidanasai tam gajee kaskuda janta, warum zürnt ihr mit mir? Von diesem Satze wage ich nur bidanasai als das Pronomen bidan, aus, mit der Postposition eze, von, zu erklären, alles Uebrige ist mir dunkel.

20. Nazar toomee neeran ki inode barish erkuia, es scheint, dass es heute regnen wird; zu nazar vgl. arab. نظر sehen, wovon pers. نظر Beträchtung, نظير ähnlich; das folgende too ist vielleicht die mongolische Adjectivendung tu, nazartu also etwa: anscheinend; neeran ist vielleicht narau die Sonne, also nazartoomce neeran:

die Sonne hat den Anschein; ki, pers. *آسی*; inode ist dasselbe, was oben im Wörterverzeichniss *modar* (statt *inodar*?) geschrieben war, mong. *ene edur*, heute; barisch, pers. *باریش* der Regen.

21. Agar chee khlas ugei bechee, turuksau raikée, wenn du beschäftigt bist, so schicke deinen Bruder; agar ist das pers. *اگر*, wenn; chee du, khlas pers. *خلاص* Freiheit, Musse; ugei mong. ugei nicht, ohne; bechee entspricht dem mong. *bagesse*, Conditionalis von *buka*, sein; raikée ist jedenfalls nicht mongolisch; vielleicht hängt es mit dem persischen *روانیدن* schicken, zusammen.

22. Nika adurton kedo morochee nanta, wie weit kannst du in einem Tage gehn? Nika adur, mong. *nige edur* ein Tag; ton ist vielleicht mong. *tur*, kalmük. *tu*, in; kedo moro vgl. no. 10; chee du; nanta vgl. *nantar* no. 6.

23. Walka satanee into ba reena, wie seid ihr bestenort in eurem Lande? Statt *walka satanee* möchte ich *malkasa tance* lesen: *malk*, arab.-pers. *ملك* das Reich, mit der Postposition *asa* (vgl. no. 10 und 19); into scheint ein Fragwort zu sein; *bareena* kann von pers. *بار*, die Last, oder von mong. *barichu*, nehmen, herkommen.

24. Morni yamal keki unusuma, sattle das Pferd, dass ich reiten kann; morni ist hier der Acc. von *morin*, mong. *morin-i*; yamal vgl. mong. *emekel*, kalmük. *emel* der Sattel; ke ist vielleicht in *ke ki* aufzulösen: *ke*, mong. *ki*, kalmük. *ke*, mache; *ki* pers. *آسی* dass, da; unusuma ich will reiten, mong. *unusagai*.

25. Odwi bega burja hoz ki warchi ena, der Tag ist weit vorgeückt, steh auf und lass uns gehn; odwi, Tag s. oben; hoz (*hoz*), steh auf; das Uebrige ist mir dunkel.


26. Beeda eera labdakhismat lootanee enuka rukhsat ketona kiwarchi ya geertuna, ich bin gekommen euch zu dienen, nun erlaubt mir nach Hause zu gehen; beeda mong. *bida* wir; eera von mong. *irekhi* kommen; in *labdakhismat* steckt vielleicht das arab.-pers. *قسمت*, Bestimmung, von *lootanee* ist *tanee*, euer, abzutrennen; enuka, jetzt, wird im Wörterverzeichniss *enakai* geschrieben; *rukhsat* pers. *رخصت*, Erlaubnis; *ketona* ist mir dunkel, *kiwarchi* dass ich gehe, vgl. *ki warchi ena*, no. 25; *geertuna* wird in *geer tu na* aufzulösen sein: *geer*, mong. *ger*, Haus, *tu*, in, zu, na Possessivsuffix der 1. Pers.?

27. Dundadoo manee kudal beyagaga, lass zwischen uns keine Täuschung obwalten; dundadoo manee, kalmük. *dundadu mani* zwischen uns (in unserer Mitte); kudal mong. *chudal* die Lüge.

28. Oordooce dumdanyee awaza bila ki Mohammed Shah oakin jana, in dem Lager war das Gerücht, Mohammed Shah sei gestorben; *ordai*, Genit. v. *urdu*, mong. *ordu* das Lager; *dumdanyee* v. *dunda*, Mitte, mit dem Possessivsuffix? vgl. no. 13; *awaza* pers.

جاست Stämme, Ruf; bila, kalmük. bölägä (bölei), es war; oakin, mong. ukūn sterbend, todt; mit jana vgl. janta no. 19.

29. Eleganee inanee uchkan sonee kulaghai achikanna dai sumee kathair yatkajanna, gestern Nacht stahl mir ein Dieb einen Esel, indem er das Leder (den Riemen) zerschnitt; eleganee ist der Acc. v. elegan, eljigan Esel, mong. eldschigen; inanee scheint Druckfehler für mancee; uchkan sonee, gestern Nacht, vgl. uckodar, gestern, im Wörterverzeichniss; kulaghai, mong. chulaghai Diebstahl, Dieb; yatkajanna hängt vielleicht mit dem mong. oktoichu, abschneiden, zusammen; Alles Uebrige ist mir dunkel.

30. Nikka lichman beelatenee elgiganeen kulaghai achichana, der Dieb stahl auch den Esel eines meiner Gäste; lichman ist wohl das pers.  Versammlung, versammelt, hier in der Bedeutung; Genosse, Gast, gebraucht; beelatenee ist dunkel, das Uebrige bedarf keiner Erklärung.

Wenn es mir auch nicht gelungen ist, alle diese Sätze genügend zu erklären, so geht doch wohl soviel daraus hervor, dass die Sprache auch in ihrer Construction sich als ein Dialekt des Mongolischen, und zwar vorzugsweise dem Westmongolischen oder Kalmükischen verwandt erweist. Eine Abweichung von dem Mongolischen, die vielleicht dem Einfluss des Persischen zuschreiben ist, besteht in dem Gebrauch der Possessivsuffixe; auch die Conjugationsformen sind zum Theil eigenthümlich.

Schliesslich noch ein Wort über den Namen der Aimaks. Aimak heisst im Mongolischen: der Volksstamm; es ist nun nicht recht glaublich, dass diese mongolischen Stämme sich bloß: Volksstämme, ohne weitere Bezeichnung nennen sollten, vielmehr nennen sie sich wahrscheinlich Kiptschak Aimak, Stamm der Kiptschak, Dschemschidi Aimak, Stamm der Dschemschidi's u. s. w. Wollen sie sich aber als ein Ganzes bezeichnen, dann gebrauchen sie vielleicht den Ausdruck Moghal Aimak, die mongolischen Volksstämme. Dies wird Leech für den Namen eines einzelnen der vier Stämme genommen haben, und so erklärt sich der scheinbare Widerspruch zwischen seiner und Khanikof's Angabe, der unter den vier Stämmen keinem den Namen Moghal beilegt. Kiptschak ist übrigens auch der Name eines der vier Stämme oder Aimaks, die von Oguz-Khan abzustammen behaupten, vgl. Deguignes, Geschichte der Hunnen, I. S. 117.

Neuentdeckte kufische Bleisiegel und Verwandtes,

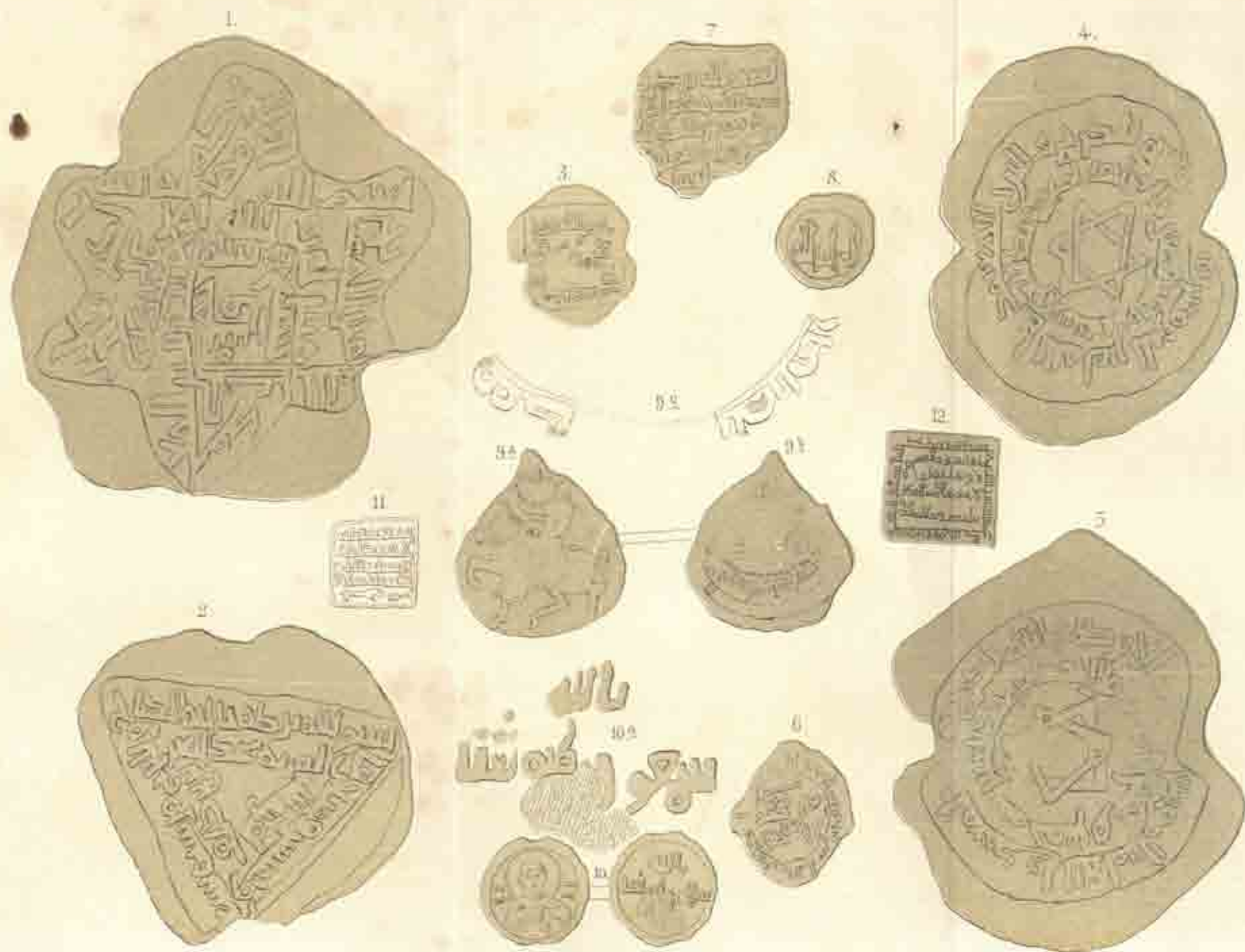
erklärt von **Dr. Stickel.**

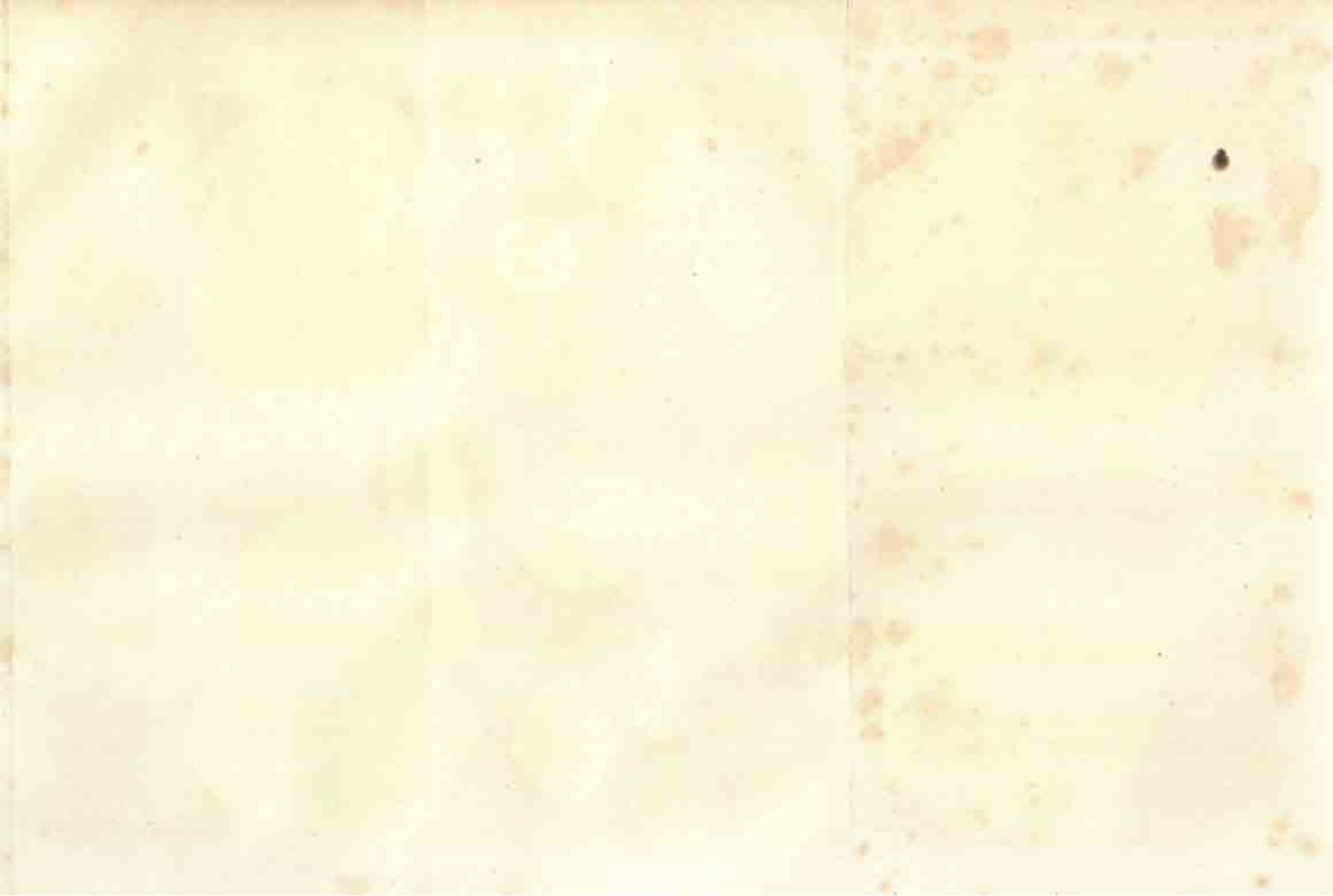
Vgl. die beigegebenen Tafel.

Der jüngst verstorbene Staatsrath Soret in Genf übersandte mir im vorigen Jahre neun Bleisiegel mit kufischen Legenden, ein Fragment eines Ringes mit eben solcher Inschrift und einen Talisman, mit dem Ersuchen, die Publication derselben zu übernehmen, indem er unter solcher Bedingung den Besitz dieser Stücke dem Grossherzogl. orient. Münzcabinet zu Jena überwies. Zugekommen waren sie ihm vom Hrn. v. Bartholomäi in Tiflis, der einige kurze Notizen in den Enveloppen beige geschrieben hatte. Auf mein Befragen über die Auffindung erhielt ich von Soret die Mittheilung: „Mr. le Général me donne un éclaircissement sur l'emploi de ces sceaux, ils étaient appendus à des documents officiels en parchemin tels que lettres, passeports, certificats, comme le prouvent quelques pièces de ce genre qu'on a vues en Perse; ceux trouvés à Hamadan étaient enfouis dans le sol, en sorte que tout ce qui était facilement destructible a disparu depuis des siècles“ — Später wurde dieser Nachricht noch hinzugefügt, dass mit dem vorliegenden noch andere ähnliche Stücke im J. 1862 aufgefunden, aber — *horribile dictu* — zu Flintenkugeln eingeschmolzen worden seyen.

Die Beschaffenheit bestätigt es, dass sie an etwas Anderem befestigt gewesen sind. Denn an allen, mit Ausnahme nur eines einzigen, befindet sich am Rande Löben und dräben ein kleines Loch, wodurch nach der Breite des Metallkörpers ein feiner Faden gezogen gewesen ist.

Die erste Frage, welche sich bei Beschauung dieser Stücke aufdrängt, ist, wie sie technisch hergerichtet worden sein mögen. Ich lasse dabei das Ringfragment und den Talisman ausser Betracht, mich nur auf die Siegel in Blei beschränkend. Ihre Inschriften sind erhaben und rechtläufig; der Stempel war also vertieft und die Legende verkehrt eingeschnitten. Aus der Schärfe der Buchstaben ergiebt sich, dass das Metall nicht in Fluss in eine Form eingegossen, sondern der Stempel aufgedrückt worden ist. Dies kann aber nicht, wie bei den Münzen, mittelst Schlags geschehen seyn, weil die Rückseite, die keine Legende trägt, keine gleiche Fläche bildet, sondern in der Mitte fast halbkugelförmig dick, am Rande aber dünner ist. Sie hätte also einem Schlage keinen gleichmässigen Widerstand geleistet, und zeigt auch an der dicken





Stelle keine Spur eines Bruches. Sonach kann man nur annehmen, dass der Stempel, wie beim Siegeln eines Briefes, in dem Moment aufgedrückt wurde, als das Metall weder noch ganz flüssig, noch auch ganz erstarrt, sondern im Erkalten war. Zuvor mag der Faden eingezogen worden seyn. An einigen Stellen nimmt man noch die Spur einer nüschemartigen Umschliessung wahr, in welche das flüssige Blei eingegossen wurde, daher auch die eingengte Masse beim Aufdrücken des Stempels am Rande übergequollen und nach der Seite der Legende umgeschlagen ist, wie dies noch bei mehreren Stücken zu sehen. — Es ist dasselbe Verfahren, wie bei der Anfertigung der Glas-Münzen und Gewichte mit arabischen Legenden. Vgl. Castiglioni *Dell' uso cui erano destinati i vetri* S. 38.

Die Stempel, deren man sich bediente, müssen gleich denen für die Münzen, alljährlich und nach Umständen noch öfter neu geschnitten worden seyn; denn in den uns vorliegenden Legenden werden nicht blos der Name des regierenden Khalifen und des Provinzial-Gouverneurs, sondern auch die Jahreszahlen angegeben. Graveurs waren in allen nur einigermaßen bedeutenden Städten immer zur Hand; vgl. Reinaud, *Descript. des monum. musulm.* I. S. 24. Nur auf dem einen unten als No. 2. folgenden Stücke scheint die Datumsformel mit Bedacht so gewählt zu sein, dass die Erneuerung des Stempels erspart wurde.

Die Erhaltung dieser sehr kleinen und im Schriftdrucke ausserordentlich zarten Denkmäler bis in unsere Zeit, das ist so ziemlich ein volles Jahrtausend, wird nur begreiflich, wenn sie unter besonders günstigen Umständen im Boden geschützt waren. Blei zersetzt sich, wenn es mit gährenden oder faulenden Stoffen in Berührung kommt, sehr leicht in Bleiweiss. Das kann hier nur etwa dadurch verhütet worden sein, dass diese Siegel, wie es mit den abendländischen Bullen geschieht und auch neuerlich im Oriente nachweisbar ist, mit metallenen Kapseln verwahrt und so den Schriftdocumenten angeheftet waren. So werden noch die Talismane getragen.

Ist es richtig, was ich weiter unten wahrscheinlich zu machen suche, dass diese Siegel und ihre Urkunden da wo sie gefunden worden, in einer Art Archiv gesammelt waren, so lässt sich auch leicht erklären, warum sie vom Feuer verschont geblieben sind, dem sie so leicht und schnell erliegen wären. Hamadan hat viele Zerstörungen erlitten; jener Aufbewahrungsort muss aber vorsichtig genug gewählt oder hindänglich gesichert gewesen sein, dass Feuer sie nicht erreichte. Sie haben in ihrem Verschluss allmählig nur einen fast steinartigen Ueberzug erhalten, eine Hülle, die zwar den Legenden darunter wieder zum Schutz diente, als die äussere Metall-Envelope endlich doch zernichtet war; allein diese erdige, ausserordentlich fest dem Metall-Körper anhaftende Incrustation von verschiedener Dicke verdeckte einzelne Theile oder auch die ganzen Inschriften dermassen, dass von einer Erklärung derselben hätte abgesehen werden müssen, wenn es nicht gelang sie weg zu

bringen, ohne die Schrift zu zerstören. Dies war also die erste Aufgabe, die gelöst werden musste.

Wegen der weichen Substanz des Bleies musste von den gewöhnlichen Reinigungsmethoden mittelst Reibens u. dgl. natürlich abgesehen werden, und so habe ich Tage lang geduldig die Stücke gepinselt und anderes versucht, ohne merklich gefördert zu werden. Endlich jedoch ist es durch die Anweisung meines Herrn Collegen für Chemie, Prof. Geuther, gelungen, das Ziel zu erreichen und die Sache dürfte wichtig genug erscheinen, um das Verfahren nicht mit Stillschweigen zu übergehen.

In einem dünnen Porzellanschälchen wird über einer Spiritusflamme Essig erwärmt, das Bleistück hinein gethan, so dass es ganz von der Flüssigkeit bedeckt und dadurch von der Luft völlig abgeschlossen bleibt. Essig greift Blei nicht an. Indem er bis zum Sieden erhitzt wird, steigen Bläschen vom Metall auf und nach und nach lösen sich dabei die erdigen Stoffe ab und setzen sich als schmutziger Bodensatz nieder. Man hat sich wohl zu hüten, dass irgendwie Eisen oder mit Politur u. dgl. versehene Gegenstände mit der Flüssigkeit in Berührung kommen. Am besten bedient man sich deshalb zum Umrühren eines Glasstäbchens. Ist die Inschrift deutlich genug erkennbar geworden, so spült man das Stück wiederholt in reinem Wasser ab, um die Essigsäure zu entfernen und trocknet es mit Fließpapier reinlich ab. — Auf diese Weise ist es gelungen, die Inschriften, von denen kaum einige Wörter kenubar waren, ziemlich vollständig bloss zu legen.¹⁾ Wo aber die Buchstaben zu verschliffen waren, hat etliche Male eine photographische Aufnahme sie wieder hervortreten lassen.

Wir wenden uns zu den einzelnen Stücken.

a. Aus der Zeit des 'abbasidischen Khalifen Alma'tamid 'ala-Allah's

stammen fünf unserer Siegel, nämlich vom J. 257 das früheste und das jüngste mit einem Datum versehene aus dem Jahre 265 d. Hedschr. Sie bieten die umfänglichsten, am besten erhaltenen und sich gegenseitig erläuternden Legenden. Sowohl im Inhalte wie den Sprachwendungen berühren sie sich vielfach mit den 'abbasidischen Münz-Inschriften, nur wird kein Ortsdatum d. h. kein Ort, von wo das betreffende Document ausging, auf den Siegeln genannt, dagegen einige Male die Landschaft, wohin es adressirt war. — Der Schriftductus ist ein reines, nettes Kufisch.

In den ausführlichsten Inschriften beginnt, wie auf den Münzen, das بسم الله, dann folgt eine Segens- oder Grussformel, hiernach

1) In der Zeitschr. d. DMG. 1865 hat jüngst Hr. Mordmann beiläufig erwähnt, dass eine Pehlwi-Legende unter dem glühenden Eisen weiter lesbar geworden sey. Gewiss wäre manchem Anderen wie mir erwünscht, über dieses Verfahren nähere Auskunft zu erhalten. Nicht minder auch über das neuerfundene Verfahren von Münzabdrücken, vgl. diese Zeitschr. XIX. S. 679.

der Name des Khalifen mit seinem Titel oder einer Wunschformel, ferner der Eigensame eines Emir, eingeleitet, wiederum wie oft auf den Münzen, durch *مما امر به* oder nur *به امر*, und das Zeitdatum in Zahlworten. — Leider sind uns aus der Stadt Hamadan keine gleichzeitigen Münzen Almutamid's erhalten; sie würden uns ohne Zweifel zur Aufhellung der historischen Verhältnisse eine gute und recht nothwendige Beihülfe gewährt haben. — Ich versuche zunächst die Texte zu constituiren.¹⁾

No. 1. „Dans cette légende très-difficile à lire, je n'ai réussi à déchiffrer que *بسم الله* et *العليه على الله أمير المؤمنين*“. Bartholom., — Die Abbildung in $3\frac{1}{2}$ Vergrößerung. — Durch das beschriebene Reinigungs-Verfahren ist zwar die Inschrift vollständig bloss gelegt worden, dennoch würde die folgende Textconstituierung kaum zu ermöglichen gewesen sein, wenn die andern Siegel nicht mit vorgelegen hätten. Der Stempelschneider wollte die Legende zu einem Sechseck gestalten und hat darum die Worte sich nicht continuu serie folgen lassen, sondern Zeilen, Wörter und Buchstaben mannichfach umgebogen, hier und da abgebrochen und unter einander gesetzt, auch, um in dem kleinen Raume die verhältnissmässig grosse Legende unterzubringen, sogar nur einzelne Buchstaben an offenen Stellen zerstreut. Und es ist in der That bewunderungswürdig, wie viel er dadurch geleistet hat; freilich zugleich auch darin, dem Leser Schwierigkeiten zu bereiten, die durch den Verschiff mancher Buchstaben noch gemehrt sind.

Um sich in dem Wirrsale der Zeichen zurecht zu finden, hat man das Siegel so vorzunehmen, dass das leicht erkennbar *بسم الله* oben zur Rechten steht; man folgt dann nach links auf- und abwärts; hier ist zuletzt *كه* ganz deutlich, welches nach den Paralleltexten der anderen Siegel mit den vorigen Elementen, die nur schwach durchschimmern, ein *بركه* ergibt. Die beiden Seiten dieser Spitze zusammen lauten nach sorgfältigster Prüfung *الله البركه*. Von da läuft der Text immer am äussern Rande fort zu der Spitze links, zunächst in gleicher Linie mit dem *بسم الله*, mit einem Worte weiter, dessen Ermittlung in allen vier sich erläuternden Texten am schwierigsten ist. Erst durch die Photographien

1) Die auf der Tafel beigelegten Abbildungen, theils in vergrössertem Maassstabe, theils in Originalgrösse, habe ich mittelst eines von Hagmann'schen Diktator angefertigt. Meines Wissens habe ich dieses für solchen Zweck ganz vortheilhafte Instrument zum ersten Male hierzu angewendet. Selbst wer des Zeichnens unkundig ist, kann mit diesem Instrument, ganz mechanisch, treue Abbildungen in beliebiger Grösse herstellen. Mein Instrument hat der hiesige Hof- und Universitäts-Mechanikus Zöfel construirt. Die Buchstaben auf den Originalen sind so klein und theilweise so verschleift — namentlich mehr als in den Abbildungen —, dass kein Zeichner im Stande gewesen wäre, sie zu reproduciren.

wurde erkennbar, dass auf unserer Vorlage حا mit einer kaum wahrnehmbaren Zacke davor beginnt, welche an die Spitze des ا von dem unter ك stehenden معا stösst und ل repräsentirt. Die folgenden Elemente sind an unserem Exemplare wegen des Band-einschnittes unvollständig, durch die Paralleltexte aber als لمد erwiesen. So ergiebt sich خاله. — An der äussersten Spitze des Winkels ragt nach links eine Zacke schief auf; es ist ein ا, welches mit dem darunter stehenden لمد zusammengehört und nach der Amphibolie des kufischen ك sowohl الدر wie الدار darstellen kann. Nach den Paralleltexten gehört dazu noch ein ح. Man findet es, wenn man der Linie folgt, welche der Stempelschneider vom untern Ende des , unter dem links folgenden و hinweg zu einer schiefen Zacke zog, die eben jenes ح ausdrückt. So ergiebt sich das in den andern Texten deutliche الكروج oder الكرج oder auch الدرج (الدرج). — An das ر schliesst sich unten, eine neue Zeile bildend, وا, mit dem ا in rechtem Winkel folgt لمر. Dreht man nun das Bild von links nach rechts; so findet man, aber nur bei günstigster Beleuchtung, gerade unter der Spitze des übergeklappten Randes die Figur des kufischen ح. Durch die Parallelen ist das Wort البرج (البرج) ausser Zweifel. Nach einer kleinen Wendung des Bildes von rechts nach links liest man am Bande aufwärts im Winkel المع und an der linken Seite abwärts نجد, also المعتمد. — Im Winkel, den dieser Name einschliesst, steht ein ك d. i. د, zu dem Eigennamen دلف gehörig, der weiter unten dem Texte einzuordnen ist. Die beiden Seiten der links folgenden Sternspitze füllen على الله und أمير الله; in der Zeile unter Letzterem steht منين أعوه, wozu das im rechten Winkel daran stossende الله gehört, unter dem Ende des بسم الله.

Mit grossem Geschick hat der Stempelschneider nicht bloss die Sternform arrangirt, sondern zudem noch die Elemente بسم أمير الله und ح — على الله, لكر — لمر, ferner الله, so geordnet, dass sie so ziemlich ein Quadrat bilden, das einen Theil des übrigen Textes einrahmt; das Ende des Restes aber macht dann wieder innen noch ein kleineres Rechteck.

Der zweite Haupttheil der Legende fängt in der obersten Spitze unter كه mit معا an; links schliesst sich امر an, wozu in der folgenden Zeile, einen rechten Winkel mit أعوه bildend, به gehört, ein Zug, der wie جو aussieht. Der bogige Ausgang ist der Schweif des ع vom daneben stehenden سبع. Auf به folgt das im Contexte später gehörige سنة und الأمير in gleicher Linie; nur der

letzte Buchstabe ر ist in rechtem Winkel umgebogen. Folgt man durch eine Wendung des Bildes von links nach rechts dieser Weisung des Künstlers, so erreicht man sogleich unter dem ر das Wort عبد العزير und darunter عبد العزير . Hieran schliesst sich in gleicher Linie بن , dann das schon erwähnte einzelne د d. i. د zu dem nach dem Paralleltexte der folgenden Nummer noch die zwei Elemente لف gehören, deren fast ganz verwischte Spuren sich nur unter günstigster Beleuchtung in dem Zwischenraume über بن ... links neben عبد entdecken lassen.

Nun ist die Jahrzahl noch übrig und eine einzelne Gruppe aus zwei Elementen. Jene beginnt in gleicher Linie vor dem الامير mit سنة , dem jenes بو vorangeht. Daran, vorn an به (دو) stösst im rechten Winkel von unten heraufkommend, das Wort سبع , gegenüber unter العزير folgt خمسین , zu einem Winkel umgebogen und mit einem dicken Punkte über der mittlern Zacke des س . Endlich hierunter, in der Mitte des innersten kleinen Quarre's, ما d. i. offenbar der Anfang von مائتين , dessen fehlende vier letzte Zacken gewonnen werden, wenn die letzten in خمسین von dem Punkte an noch ein zweites Mal mit gelesen werden. — Zuletzt ist noch in der Spitze zur Rechten unter بسم und über لف die ganz deutliche Gruppe دج nicht zu übersehen, welche nirgends als Bestandtheil eines andern Wortes eingefügt werden kann, sondern für sich allein genommen werden muss.

Nach solcher graphischer Analyse ergibt sich folgender Text:

بسم الله لله البركة حاله الكرج (الدرج) والمعرج المعتمد
على الله امير المؤمنين اعزه الله

ما امر به الامير عبد العزير بن دلف سنة سبع وخمسین مائتين دج

No. 2. — Die Legende war, die Jahrzahl ausgenommen, völlig unkenbar, ist aber durch die beschriebene Reinigungsmethode vollständig lesbar geworden und bietet von allen den am besten erhaltenen Text. Die Form des Siegels ist ein Dreieck, innerhalb dessen die Legende ein ebensolches äusseres und ein inneres Dreieck bildet. — Vgl. d. Abb. in 4facher Vergrösserung. —

Äusseres:

بسم الله بركة حاله الكرج

والمعرج من سنة تسع

وخمسین وميتين ما

inneres:

امر به عبد العزير

بن دلف

اعزه الله

Ueber das erste Element des vierten Wortes, welches ich **حالمه** wiedergebe, kann man beim ersten Anblick zweifelhaft seyn, ob es nicht etwa **د** (3, 3 u. s. w.), oder wohl auch ein **و** (5) sey; in zweien der andern Inschriften ist gerade dieser Buchstabe defect. Aber das photographische Bild von No. 1. brachte das **د** ganz deutlich zum Vorschein und noch entspricht die Figur des **د** in **خمين** auf unserer No. 2. der in Frage stehenden so wohl, dass ich die Lesung **حالمه** für die einzig zulässige erachte. — In dem Worte **الكرج** [oder **الدرج**] entbehrt das **ر** seiner Verlängerung unter die Grundlinie, so dass es für ein **ل** gehalten werden könnte. — Der Zehner des Zahlworts, statt dessen Herr General von Bartholomäi **تسعين** las, ist durch die Reinigung als **خمين** ganz deutlich geworden; nur dieser stimmt auch geschichtlich zu dem hier genannten 'Abd-ul-Aziz. — An der Schreibung **ميتين** st. **ماتين** kann kein Anstoss genommen werden, da sie sich ebenso auf Münzen aus dieser Zeit findet; z. B. aus Damascus a. 213 bei Tornberg Num. orient. S. 81. No. 322., vom J. 208 bei Marsden I. S. 52, vgl. darn S. 53 und No. I. L. S. 51 vom J. 307., und öfters auf Samaniden-Münzen, siehe Fræhn Rec. Ind. S. 731. — Endlich sei noch der verhältnissmässig sehr grosse Kopf des **ع** in dem Vaternamen **دلف** bemerkt.

No. 3. — **بسم الله مما امر به [من?] امير [?] عبد العزيز** Légende disposée en carré. An centre des vestiges d'une courte légende effacée. Je crois que ce Abdelaziz doit être le père de l'Ahmed mentionné sur le sceau de l'an 265. — Bartholin. — Vgl. d. Abbild. in der Grösse des Originals. — Aus der nachfolgenden historischen Erörterung wird die Richtigkeit des vom Hrn. General angenommenen Verwandtschaftsverhältnisses weiter erhellen. — Im Texte verdient die Lesung **امير** oder vielmehr **الامير** entschieden den Vorzug vor dem **من**; denn die Elemente **مير** sind deutlich, diesen geht ein **ل** vorher und davor erscheint noch der untere Theil eines **ا**. Das **و به**... ist weggebrochen.

No. 4. — Vgl. die Abbild. in $3\frac{1}{2}$ facher Vergrösserung. — Indem wir mit dieser Nummer in die Zeit eines nachfolgenden Emir gelangen, erscheint auch hier und auf der folgenden eine andere Siegelform, die runde. Die Inschrift macht zwei concentrische Kreise. In der Mitte ein Sechseck, das sogenannte Siegel Salomons. Wie der ersten Numm. auch eine solche sechseckige Gestalt gegeben war, scheint sie eine besondere Bedeutung gehabt zu haben.

Ausserer Kreis: **بسم الله بركة دالمه الكرج والمرج المعتمد**
 على الله امير المؤمنين

innerer: **مما امر احمد امير (بن) عبد العزيز سنة ثلث و.. سمى**
وماس

Die in () eingeschlossenen Elemente sind durch eine Einkerbung vom Einschnitte des Fadens defect; der Raum reicht aber gerade für das Supplement aus. Das **;** zu Anfang der Legende steigt, wie auch anderwärts in dieser Formel, höher auf, wie ein Elif. — Lange habe ich über den Namen احمد geschwankt, obgleich von Hrn. v. Bartholomäi in der Enveloppe ansser dem Namen und Titel des Khalifen noch **احمد بن عبد العزيز سنة....** angemerkt war. Die zwei mittlern Buchstaben sind ganz zusammengequetscht, | aber ist deutlich und **د** noch einigermaßen erkennbar. Mein Bedenken ward gehoben, als ich auf dem folgenden Siegel aus den nächsten Jahren einen Ahmed, Sohn des Abi-ni-Aziz, und diesen auch in der Geschichte dieser Zeit wieder fand. — Aber auf das احمد folgt nicht blos **بن**, wie Hr. von Bartholomäi las, sondern durch die Reinigung ist **امير** deutlich genug zum Vorschein gekommen und dazu noch die Jahrzahl. Im Zehner **ستين** sowohl, wie in dem **مائتين** fehlt, wohl aus Mangel an Raum, eine Zacke, wie ähnliche Verstümmelungen der Jahrzahlen auf Münzen nicht gar selten sind, vgl. Frahn Recens. Ind. S. 739; ebenso **مائتين** in der Unterschrift des unserm Siegel fast gleichzeitigen Cod. Abu-Obaid's Garib-al-hadit s. Ztschr. d. DMG. XVIII. 4. S. 786, und das ganz entsprechende **مائين** auf einer Münze desselben al-Mu'tamid, um dieselbe Zeit a. 259 in Arminia geschlagen, Seconde lettre de M. le Général de Bartholin. à M. Soret S. 9. No. 7.

No. 5. — Vgl. d. Abbild. in 3⁴/₅ Vergrösserung. — Dieselbe runde Form und zwei Inschriften-Kreise mit dem Siegel Salomo's in der Mitte, wie auf der vorigen No. Die Legende dieses Stücks war vor dem ersten Reinigungsversuche deutlicher als jetzt, und ist zu einem grossen Theile schon vom Hrn. v. Bartholomäi richtig gelesen worden; durch die Fadeneinschnitte aber an zwei Stellen defect.

Aeusserer Kreis: **بركة [ح] بالمه الكرخ والبراج المعتمد على الله**
امير المؤمنين..... لا

innerer: **مير احمد بن عبد العزيز سنة خمس و[د] مائتين ومائتين**

Die Einkerbungen, welche den äussern Texttring defect machen, treffen auf der einen Seite das leicht und sicher zu ergänzende **المرج**; auf der andern kann die Vervollständigung zweifelhafter scheinen. Indem zwischen **المؤمنين** und dem scheinbar sich an einander schliessenden **لا بركة** ein Stück ausgebrochen ist, ist vielfache Versuchung zu Fehlgriffen gegeben. Erst als ich ermittelt

hatte, dass im innern Kreise unmittelbar unter jenem **لا** ein **مير**, nicht **من** steht, wie Hr. Barth. meinte, war auch festgestellt, dass das **لا** den Schluss der äussern Legende mache, und von **بركة** zu trennen, dagegen mit dem darunter stehenden **مير**, also als **الامير** zu verbinden sei. Den Anfang des innern Kreises giebt das **مير**, wie die Legende des äusseren mit **بركة** beginnt. Vor diesem kann kein **بسم الله** als Eingangsformel vorhergegangen sein, weil sonst **لا** nicht unmittelbar vor dem **بركة** hergehen könnte. Was zwischen **لا** und **المومنين** fehlt, das kann nur entweder eine Segensformel für den vorgenannten Khalifen, wie **اعزه الله** vgl. No. 1., oder die Einleitungsformel **عما امر به** vgl. No. 1. 3. 4. für den folgenden Emirnamen gewesen sein. —

Ich werde mich nun zu einigen sprachlichen Bemerkungen über die fünf Texte, lasse dabei aber vorerst die Stelle **حالمه الصريح** ausser Betracht, weil ihre Erklärung mit den geschichtlichen Verhältnissen im engsten Zusammenhange steht, von denen erst nachher die Rede sein wird.

Das **بركة** auf No. 2. und 5., auf No. 1. **البركة** mit einem höchst wahrscheinlich vorhergehenden **لله**, erscheint auch auf Münzen sehr oft in Segensformeln. Ibn Khaldun berichtet (de Sacy Chrest. ar. II. S. 51), die ältesten arabischen Münzen des Mass'ah in Iraq hätten auf der einen Seite das Wort **بركة** Sagen, auf der andern den Namen Gottes (**اسم الله**) getragen¹⁾. — Edrisiden-Münzen aus den Jahren 173—76 in Frähn Rec. S. 10²⁰⁰—12²⁰⁰ bieten **لله**, andere ebendas. S. 33. 12²⁰⁰ dasselbe **بركة** mit **لله**,

بركة und **معن وسرور** — **لله** und **بركة** mit **لله**, ebenso zu Anfange einer Spiegelschrift bei Reinaud Mounim. musulm. II. S. 379: **لله** und **بركة** mit **لله**, und ebendaselbst I. S. 14 **لله** und **بركة** mit **لله**. Bei Ibn Jubair (Travels) ist das **بركة** oder **بركته** sehr ge-
läufig; vgl. auch in Arnold Chrest. ar. S. 125 **الله** und im Eingange von Briefen noch aus neuester Zeit: **رحمة**

1) Wenn de Sacy in der Note 29 S. 294 f. dazu bemerkt, dass Maqrizî (Traité des monnaies musulm. S. 17.) zwar dieselben Münzen des Mass'ah erwähne, aber die Legende nicht angebe, so ist eine andere Stelle des Maqrizî (Traictatus de legalibus Arab. ponderib. ed. Tychsen S. 37.) übersetzen, wo er noch genauer als Ibn Khaldun berichtet, jene Münzen vom Jahre 70 wären nach chazarischem Typus geprägt gewesen, mit **بركة** und **جانب** **الله** **من** **جانب**. Die Legende war also **بركة** **الله** Sagen oder Gedächtnis von Gott, nicht **اسم الله**.

الله وبركته Journ. asiat. 1847. I S. 458. Dagegen würde hier nicht zur Vergleichung kommen können das auf Abbasidenmünzen des zweiten Jahrhunderts hie und da erscheinende und ausser Verbindung mit dem übrigen Texte stehende بركة und مبارک, wenn es nach Meier (Zeitschr. d. DMG. XVIII S. 766) auf reichliches Gewicht geht, wofür der Wechsel mit عدل geltend gemacht wird. — In allen den vorher von mir angezogenen Stellen sind mit بركة Segnungen gemeint, die von Gott den Menschen erwiesen werden, wie auch das hebr. בְּרָכָה nur von diesen gebraucht wird; nicht etwa auch Lobpreisungen von Seiten des Menschen für Gott. Sonach wird es auch in unseren Siegelinschriften nur in jenem Sinne gefasst werden dürfen; es bedeutet nach Zamakhshari (Lexic. arab. pers. ed. Wetzst. S. 288): خدای بسیار خیر کند ترا Gott gebe dir viel Glück! und construirt sich in diesem Sinne mit في, على und ل. Es entspricht der auf tatarischen Münzen vorkommenden Formel: قوتلورغ بولسون quod bene vertat! (vgl. Fraehn Numi kufic. S. 43) und der modernen Thaler-Randschrift: Gott segne Sachsen! u. dgl. — Auf unseren Siegeln kommt es in dreifacher Weise vor, 1) لله البركة خالمة 1) Gott ist der Segen für 2) بركة خالمة und 3) بركة الصرح. In den beiden letzten Fällen drückt der stat. constr. die die Einwirkung der Handlung auf das Object aus und hat in der That nach der Ansicht der arabischen Grammatiker die Kraft der Präposition في. de Sacy Gramm. ar. II, S. 48. —

Im Texte von No. 2 fällt die Präposition من vor سنة auf, weil sowohl in unseren andern Legenden, wie auch sonst, der blosse Accusativ, oder wie auf den ältern omajjadischen Münzen في سنة das Gewöhnliche ist. Die temporellen Formeln wie من morgen oder wenn من vor سنة, aber mit einem vorhergehenden Monatsnamen oder في شهر, können natürlich in keinen Vergleich kommen. من zeigt vielmehr in der Siegellegende den temporellen Ausgang (للايندآء), den Zeitpunkt an, von dem an, seit welchem das Siegel gebraucht wurde, wobei ein noch weiterer Gebrauch über das genannte Jahr hinaus nicht ausgeschlossen wird. Es mag von der sonst gebräuchlichen Zeitbestimmung abgegangen worden sein, um eine alljährliche Herstellung eines neuen Siegels zu ersparen. — Zwischen den Zahlwörtern fehlt auf No. 1. zweimal die Copula, wahrscheinlich wegen Mangels an Raum. Die Münzen bieten dazu viele Analogien. So steht, um nur ein Beispiel anzuführen, auf einer der Hulagiden aus Qaswin a. 697 سبع

تسعين ستمائة; 5. Troisième lettr. de M. le Génér. de Bartholomäi à Soret S. 47. 52. 63., Fracha Rec. S. 739. —

Die mehrmals auf unseren Siegeln vorkommende Formel *ما امر به*, auch *امر به*, oder *بما امر به*, selbst nur *امر به* hegegnet uns nicht bloss hunderte von Malen auf den Münzen, sondern auch an Bandenmalern u. dgl.; z. B. an der Moschee von Cordova bei dem Namen des Almotauser-billah *بما امر به*, während dem Namen seines Kanzlers Dschafar, den er mit der Ausführung beauftragt hatte, die andere Formel *على أيدي* vorgesetzt ist. Ebenso liess Idris ben Abdallah an einer von ihm erbauten Moscheekanzel die Aufschrift anbringen: *هذا ما امر به الإمام ادريس*. Annal. reg. Mauri. ed. Torih. S. 8 u. 33 mit *على يد*. Wenn noch im J. 1839 (Journ. asiat. VII. S. 348 f.) eine Missdeutung der fraglichen Formel ausführlich zu widerlegen war, so ist jetzt allgemein anerkannt, dass *من* partitiv steht und der folgende Eigename den nennt, welcher, bei Münzen, die Emission dieses Geldes angeordnet hat. Ist es ein Präfect, so thut er es unter Autorität des oft noch mit genannten Khalifen, vgl. mein Handb. z. morgenl. Münzkunde S. 51 f. Nach solcher Analogie ist auf unserem ersten Siegel *Abd-ul-Aziz* als der Emir bezeichnet, welcher als Beamter des *Almu'tamid* die mit diesem Siegel versehene Ordonnanz als eine unter den übrigen von ihm ausgehenden erlassen hat. Dasselbe gilt von seinem Sohne *Ahmed* auf No. 4. und 5. —

Die grösste Ueberrachung bereitete mir das am Ende des Textes No. 1. vorkommende *منح*. Die beiden Elemente sind auf dem Originale völlig deutlich, sie sind gewondert gestellt, und können nirgends in den Context eingefügt werden, der ohne sie vollständige Wörter und Sinn hat. Wer mit dem kufischen Schriftductus vertraut ist, muss zugestehen, dass es dieselben Elemente sind, wie jene auf den abbasidischen u. a. Münzen so häufige *منح*, welche seit nun zwanzig Jahren, seitdem ich sie, gegensätzlich zu dem Glück auf! oder Salus! Heil! Frähn's (dessen Beiträge z. muhamm. Mzkd. S. 5), auf die Richtigkeit der Münzstücke deutete, Gegenstand wiederholter ausführlicher Discussionen gewesen ist. Es trifft in der That wundersam, dass eben in dem Momente, da Hr. Prof. Tornberg die Erörterung darüber in unserer Ztschr. XIX. S. 426 gegen Hrn. Prof. E. Meier wieder aufgenommen hat, das problematische Wort zum ersten Male auf einer anderen Art von Denkmälern, in der Inschrift eines Staatssiegels vor Augen tritt. Ich hoffe, wir kommen dem Verständniss dadurch einen Schritt näher.

Lassen wir die abenteuerliche Deutung Erdmann's (Zeitschrift d. DMG. IX. 3. S. 606 f.) als einer talismanischen Abkürzung bei

Seite, so steht die Controverse heute noch also: Ist das **بج** auf den Münzen ein Werthzeichen oder ein Ausruf der Beglückwünschung, der Bewunderung, ein Euge! Bei Frähn blieb dies Letztere noch ohne irgend eine Adresse, man wusste nicht, wem der Glückwunsch gelten sollte. Hr. Tornberg, welcher früher selbst der erstern Ansicht beistimmte, vermuthet jetzt, die Bakh-Münzen seyen dazu geprägt worden, um glückliche Feldherrn, berühmte Dichter und andere ausgezeichnete Männer und Günstlinge in feierlicher Audienz vor dem Khalifen und anderen Fürsten damit zu überschütten. Diesen Ausgezeichneten gelte also das **بج**.

Ich unterlasse es, alle die Gründe zu wiederholen, welche für eine Beziehung des fraglichen Wortes auf eine Legalisirung der solche Nota tragenden Prägen sprechen; sie sind in meinem Handb. z. morgenl. Münzkunde S. 29 ff. 44 ff. 54 ff. und mehreren Aufsätzen unserer Zeitschr. IX. 3. S. 606 ff. 4. S. 832 ff. ausführlich und eingehend dargelegt. Nachdem ich sie nochmals geprüft habe, finde ich sie auch heute noch so gewichtig, dass ich dabei, nur mit einer Modification, zu welcher das Vorkommen des **بج** in unserer Siegelinschrift veranlasst, beharren muss. Fest steht und allgemein anerkannt ist, dass 1. einzelne Wörter auf dem muhammedanischen, insonderheit abbasidischen Gelde, und zwar vorzüglich Silbergelde vorkommen, die auf den Werthgehalt oder die Coursfähigkeit gehen und nicht anders gedeutet werden können. Herr Tornberg selbst hat die Zahl derselben durch das **حرف** in dem Sinne „*commerciali destinatum*“ um eines vermehrt. Diese Wörtchen stehen auf den Münzen zumeist auf derselben Stelle, welche auf anderen Stücken das **بج** oder **بج** einnimmt. 2. Die arabischen Historiker, welche von dem Münzwesen handeln, berichten insgesamt von öfteren Veränderungen der Münzen zum Bessern und Schlechtern, und ich habe nachgewiesen, dass in gewissen Fällen das **بج** jenen Nachrichten entsprechend, auf den gleichzeitigen Münzen erscheint. 3. Hat der türkische Uebersetzer des Qamus — eine Nachweisung, die wir Hrn. Prof. Fleischer verdanken (Zeitschr. d. DMG. IX.

3. S. 612.) — über das **درهم بخي** bemerkt, es bedeute, dass jeder, der diese Drachmen sieht, weil sie sehr rein und gut sind, **بج** sagt. — Anlangend die Haupt- und einzige Instanz, welche über die Richtigkeit jener Erklärung wohl Bedenken erregen kann, die Thatsache nämlich, dass die Bakh-Münzen nicht durchweg vollwichtiger oder feineren Gehaltes sind als die unbezeichneten, so ist schon früher von mir diese Thatsache nicht nur hervorgehoben, sondern auch eine Reihe von Fällen bezeichnet worden, warum nichtsdestoweniger in manchen Münzhöfen und gewissen Zeiten ein besonderes und ausdrückliches Zeichen voller

Gültigkeit noch beliebt werden konnte. Das بخ , bemerkte ich, hat nur eine relative Geltung. — Ich bin darin ganz mit Herrn Tornberg einverstanden, dass auch schlechtem Gelde einmal eine Legalisirungsnote aufgeprägt werden konnte, eben um es coursfähig zu machen. Wäre der blosse Münzstempel immer als genügend für die Gültigkeit betrachtet worden, so dürfte überhaupt gar keine derartige, auf Werthgeltung bezügliche Note vorkommen. Diese aber lassen sich nun einmal nicht ganz in Alrede stellen und somit bleibt auch die Möglichkeit gegeben, dass in dem بخ eine solche enthalten sei.

Ich muss hier noch einer wichtigen Stelle des Ibn Khaldun in seinem Exposé über die كس in de Sacy Chrest. ar. II. Erwähnung thun. „Es giebt, sagt er, rücksichtlich der Schmelzung und der Reinheit des Geldes keine feste Satzung, sondern die Bestimmung beruht auf einer Uebereinkunft. Und wenn die Bewohner einer Gegend über eine Bestimmung des Reingehaltes übereingekommen sind, so bleiben sie dabei und nennen das Richtsheit (امام) und Unterscheidungsmarke (غيارا), wonach sie als der Norm ihre Münzen prüfen und je nachdem sie ihr entsprechen (بمماثلته), dieselben aortiren; wenn etwas daran fehlt, ist sie schlecht.“ — Wir würden, wenn das nicht sonst schon hinlänglich bekannt wäre, hieraus und weiter aus den Mittheilungen desselben Ibn Khaldun über eine Münzüberwachung als ein besonderes Amt erschen, dass viel schlechtes Geld in Umlauf gewesen ist, welches nicht bloß von falschränzenden Privatleuten, sondern auch aus den Münzhöfen einzelner Provinzgouverneure ausgehen konnte. Im Gegensatz dazu wurden also Normalstücke ausgegeben — daher der دخيار Nowairi's in de Sacy Chrest. ar. I. S. 248 — an denen man das im Umlauf befindliche Geld prüfen konnte. Es hat neben jenen Normalprägungen andere gegeben, die ihnen entsprachen und noch andere, schlechte. Natürlich mussten die normalen auch ein Kennzeichen tragen, woran sie als solche zu erkennen waren, und was liegt da näher als in dem بخ , einer Interjection des Lobes, eine dieser Noten zu finden? — Blicken wir auf unsere modernen Zustände, so laufen geränderte und ungeränderte Louisdore um; ist man über die Richtigkeit eines der letzteren in Zweifel, so wird er mit einem geränderten auf die Wage gelegt. Dies auf die Dirhems übertragen, ergiebt sich die Bestimmung und Zweckmässigkeit der Ausmünzung von Baki-Münzen sehr einteleuchtend.

Rücksichtlich des Sprachgebrauchs kann ich die angeregten Bedenken nicht theilen. Wenn Zamakhschari im Lexic. arab. pers. S. ۸۶ das بخ بخ erklärt احسنت احسنت , $\text{تیکانیگا در وقت رضا گویند}$, احسنت , so dürfen wir dieses als Partikel oder Adverbium bene, probe, mit oder ohne die nabeliegende Supplirung eines Verbal-

begriffs nur auf das Münzstück beziehen, welches die Nota trägt, und der Sinn ist ebenso correct wie deutlich ausgesprochen. Die Wahl aber gerade dieses sonst selten vorkommenden رست für Münzaufschriften scheint mir mit der Geschichte des arabischen Münzwesens zusammen zuhängen.

Schon Maqrizi wie andere arabische Historiker berichten, dass die Araber, bevor sie selbst münzten, sich der persischen Silber- und der griechischen Goldmünzen bedienten und durch die neueren so ergebnisreichen Arbeiten über die Pehlewi-Münzen ist uns der Zusammenhang des sasanidischen Münzwesens mit dem muhammedanischen bis in die Details vor Augen gestellt worden. Wir kennen eine beträchtliche Zahl von Münzhöfen, worin Jahrhunderte lang unter den Sasaniden, wie nachher unter den Khalifen und deren Statthaltern vorzugsweise Silbergeld geschlagen wurde. Auf jenen Sasaniden-Münzen findet sich seit Schapur II (308—380 n. Chr.), gerade in einer Zeit, als sich der Gehalt auffallend verschlechterte, das Wort *rast* (رست) und *rasti* (راستی) recht, richtig, ächt auf dem Revers sehr häufig, woneben gleichzeitig andere Pragen ohne solche Nota umliefen. Die Uebereinstimmung mit dem رست zeigt sich auch darin, dass jenes *rast* auf den Goldmünzen sehr selten erscheint. Somit ist dargethan, 1) dass bei einem mit dem altarabischen in Zusammenhang stehenden Münzwesen zu gewissen Zeiten dem legalisirenden Stempel des Münzherrn doch noch eine auf die Legalisirung bezügliche Nota beigelegt worden, 2) dass trotz derselben die damit versehenen Stücke keineswegs an Gewicht schwerer oder feinern Gehaltes sind; genug, dass dieselben Erscheinungen uns wie bei den Bakh-Münzen begegnen. Wenn nun die Beziehung des *rast* auf die Richtigkeit oder Gültigkeit der Münze immerhin die nächste und zusagendste ist, so scheinen mir auch die Einwendungen gegen eine entsprechende Bedeutung des رست wegen des nicht schwerern Gewichts oder nicht feinern Gehalts unzutreffend zu sein. Da die Ausmünzung von Dirhems nach persischem Typus in arabischen Münzhöfen bis an die Zeit, da das درهم aufkam, heranreicht, wie es durch zwei merkwürdige Saleiman-Münzen u. a. bezeugt wird, welche das Brustbild des Ispehbeds, statt des Gesichts aber ein vorschobenes Viereck und in dessen Mitte رست tragen (s. Dorn's Neue Ansicht, in der Pehl.-Münzk. S. 451. Not. 11.), so ist sehr begreiflich, dass solche Herkömmlichkeiten, wie eine Legalisirungsnota, von dem sasanidischen auf das muhammedanische Geld übergingen. Selbst fremde Wörter sind mit dem Gebrauche der Münzen häufig in andere Sprachen übertragen worden, und so erscheint es mir immer noch annehmbarer, das auch im Persischen vorhandene رست und راستی als interjectio laudantis et approbantis für ein ursprünglich persisches, gerade im Geldverkehr häufig von den Arabern ge-

hörtes und aufgenommenes Wort zu betrachten, als es mit Hrn. Prof. Meier dem Arabischen wie ein von Anfang an ihm gehöriges zu vindiciren.

Ein solcher Ausruf der Approbation, der Wortbedeutung nach gut! gut! kann auf Münzen aber einen doppelten Sinn haben, sich sowohl auf Gewichts- und Feingehalt beziehen, wie auf Gültigkeit, Richtigkeit nach der zeitweiligen momentanen Bestimmung des Münzherrn. Nahm ich es früher nur in dem ersten Sinn — und die Erklärung des türkischen Qamus zeigt, dass nicht gänzlich davon abzusehen ist —, so beleiht uns nun das Vorkommen dieses خ auch in der Siegellegende, daas es auch in dem zweiten Sinne angewendet wurde. Denn was anderes könnte auf einem einer Urkunde angehängten Siegel ein gut! anderes besagen, als richtig! gültig! — An einen Segenwunsch kann nicht gedacht werden im gegebenen Falle, denn dieser ist schon zu Anfange der Inschrift in dem بر gegeben; an einen Ausdruck des Lobes oder der Bewunderung für eine Person auch nicht, man wüsste nicht für welche? Dass es hier nicht auf Schrot und Korn des Metalls gehen könne, ist eben so klar, wie dass eine Verwendung des Bakh-Siegels zu einer ehrenvollen Ueberschüttung einer Genossenschaft nicht passt¹⁾. Es bleibt nichts übrig, als ein richtig! gültig! — Man kann sagen, so sei es überflüssig. Dasselbe würde man auch gegen das صح einwenden können, welches auf den Firmans und allen Ausfertigungen der ottomanischen Pforte steht, obgleich das oben stehende Tughra oder beigelegte Siegel die Aechtheit des Documents garantirt, und ebenso gegen das صحيح است auf persischen Erlassen (vgl. Persien von Polak. I. S. 286), aber diese Noten stehen doch da. Sonach lasse ich meine Ansicht über das vielbestrittene خ dahin schliesslich zusammen, dass es auf den Münzen wie auf unserem Siegel, auf welches es wohl nur wegen der sonstigen ähnlichen Anlage dieser mit jenen gekommen ist, als Legalisirungs-Nota steht.

Ich wende mich nun zu dem schwierigsten Theile in vier unserer Texte, zu den auf بر nächstfolgenden Worten. Es ist unerlässlich, zuvor die geschichtlichen Verhältnisse zu constatairen, soweit sie sich übrigens aus den Texten und den historischen Annalen nachweisen lassen.

Aus dem dreinundzwanzigjährigen Zeitraume der Regierung Al-mu'tamid's von 256—279 d. H. (892,3 Chr.) wird uns durch die

1) Um die Entstehung der Bakh-Münzen aus einer solchen Ceremonie zu begreifen, würde ich eine nähere geschichtliche Erklärung darüber wünschen, aus der sich entnehmen liesse, ob sie so häufig vorgekommen sei, dass sich die Menge der vorhandenen Bakh-Stücke aus den verschiedensten Städten und in Reihen von Jahren hintereinander damit vereinigen liess.

Data der Legenden die achtfährige Periode zwischen 257 und 265 abgegrenzt. Innerhalb derselben werden als die Emire, welche die Befehle erliessen, denen diese Siegel angefügt waren, **عبد العزيز بن** in den Jahren 257 und 259 auf No. 1—3, dann **أحمد** als Emir eines **عبد العزيز** auf No. 4 vom J. 263, und nochmals Ahmed selbst als **ابن عبد العزيز** im J. 265 auf No. 5. genannt. — Man kann nicht zweifeln, dass dieser Vater des Ahmed und der Sohn des Dulaf eine und dieselbe Person sind. Wir haben sonach drei Glieder einer Generation vor uns: Dulaf, Abd-ul-Aziz, Ahmed, die sich höher hinauf an eine bekannte Persönlichkeit, Abu Dulaf, als nächst älteres Glied anschliessen. Durch zwei unserer Siegeltexte ist sonach urkundlich festgestellt, dass Abd-ul-Aziz der Enkel des Abu Dulaf — **بن** hat diesen Sinn oft — nicht dessen Sohn war, wie in Weil's Gesch. d. Chalif. II. S. 468 gesagt ist, wenn auch Ibn el-Athir gewöhnlich **ابن عبد العزيز بن ابي دلف** hat, z. B. VII S. 119. Dasselbe wird auch noch von anderer Seite bezeugt. Ibn Khallikan (Biographic. Diction. ed. Slane II. S. 506) erwähnt in der ausführlichen Lebensbeschreibung Abu Dulaf's ausdrücklich seinen Sohn Dulaf. Durch Juynboll's Oriental. I. S. 245 Not. lernen wir zwar vier Männer des Namens Abu Dulaf kennen, der Zeit nach aber kann nur der erste davon, **أبو دلف القاسم**, derselbe, dessen Lebensbeschreibung Ibn Khallikan bietet, für uns in Betracht kommen. Er war General Mamun's, dazu bekannter Litterat, beige-

العجلي, diente auch unter Mu'tassim und starb zu Bagdad im Jahre 225 oder 226. Vgl. Abuiffed. Annal. musul. II. S. 685. Sein ganzer Stammbaum ist vor uns ausgebreitet in den Genealog. Tabell. d. arab. Stämme, herausgeg. v. Wüstenf. I. B. und bei Ibn Khallikan, vgl. auch Ibn Doreid's genealog.-etymol. Handbuch v. Wüstenfeld S. 200. Bei weitem am wichtigsten für unsere Untersuchung ist die Mittheilung desselben Ibn Khallikan a. a. O. S. 504, dass Abu Dulaf den Bau der Stadt **الكرادج** al-Karadsch im Dschebal des persischen

Iraq zwischen Ispahan und Hamadan vollendete, den sein Vater begonnen hatte, und dass dieser Ort „die Residenz seines Stammes, seiner Familie und seiner Kinder wurde“. — Mittelst der Emirnamen unserer Siegeltexte werden wir somit in dieselbe Gegend bei Hamadan geleitet, wo diese Siegel gefunden wurden.

Haben wir damit zwar schon einigen Fortschritt für das Verständniss unserer Legenden gemacht, so genügt das doch noch nicht; wir müssen uns geographisch noch genauer orientiren. al-Istakhri im Lib. climat. ed. Möller S. 86 berichtet: „al-Karadsch ist eine Stadt, deren Häuser nicht zusammenhängend gebaut sind; sie ist bekannt als Karadsch Abi Dulaf, weil derselbe mit seinen Kindern hier wohnte, so lange sie lebten; ihre Häuser waren gleich könig-

lichen Palästen; die Stadt ist sehr weitläufig mit vielen Saatheldern und Vieh, — ungefähr 1 Parasango lang, und hat zwei Märkte“. Auf der beigelegten Karte erscheint es wie im Dschihannumab (Wiener Jahrbücher 1819. VII. S. 226.), als vierte Station am Wege von Hamadan nach Ispahan, von welchem letzteren Orte es, demselben Dschihannumab zufolge, sechzig Parasangen entfernt ist. Die folgende Station ist das für unsere Inschriften gleichfalls wichtige *البرج*. Nach dem Modschem el-buldan von Jaqut

(siehe Meynard's Dictionnaire géographique — de la Perse S. 479) beträgt die Entfernung zwischen al-Burdach und al-Karadsch 12 Parasangen, von al-Karadsch bis Hamadan 30, womit die Angabe desselben Jaqut, wenn der Uebersetzer richtig übersetzt hat, dass al-Karadsch in der Mitte zwischen Hamadan und Ispahan, aber dieselben näher gelegen habe, nicht zusammenstimmt, denn die Zahlen der Stationen von al-Karadsch bis Ispahan machen 52 Parasangen. — Von dem bezeichneten al-Karadsch ist aber noch ein zweiter gleichnamiger Ort in derselben Gegend zu unterscheiden, der bei Meynard unter No. 4. aufgeführt wird als Hauptstadt des Districts von Rudrawer, in der Nachbarschaft von Nehawend, nur 7 Parasangen von Hamadan und ebenso weit von dem erstgenannten al-Karadsch entfernt. Von dem näher bei Hamadan liegenden wird im Merassid II. S. 485 behauptet, es sei das Karadsch des Abu Dulaf. Die Differenz ist für unsere Untersuchung von untergeordneter Bedeutung, weil die beiden in Frage stehenden gleichnamigen Oertlichkeiten nahe genug bei Hamadan gelegen sind, um das zu Tage Kommen unserer Siegel in oder bei dieser Stadt zu begreifen, wenn sich der Name von al-Karadsch und dem vorhin erwähnten al-Burdach auf ihnen genannt findet. — Auch dass ein Thor Hamadan's Bab al-Karadsch hieß (Meynard a. a. O. S. 606) weist auf die Nähe beider Oerter. Das Karadsch des Abu Dulaf machte einen eigenen Bezirk (ebendas. S. 479); es ist dasselbe, wonach die 25te Maqame Hariri's benannt worden.

Besondere Wichtigkeit hat für uns noch eine andere Notiz Jaqut's bei Meynard S. 65 im Artikel *البحار*: „Ce mot est le duel d'Ighar et s'applique en particulier aux deux villes de Kerdj et de Bordj. Ighar, qui signifie radicalement, se prémunir contre un danger, se retrancher, etc. à une acception particulière qui est indiquée par Ibn Schorah. Il s'applique à une ville ou à une propriété qui, moyennant une certaine somme stipulée une fois pour toutes et payée chaque année directement au sultan, est exemptée de la visite et du contrôle des percepteurs du fisc; les deux villes en question jouissaient de ce privilège.“ Bezüglich auf al-Burdach findet sich die gleiche Bemerkung im Moscharik ed. Wustenfeld S. 42 und in Uyllenbroek's Iracae Persiae descript. S. 10, in welchen beiden Ausgaben das unverständliche *الاعمار* zu beseitigen und

zu lesen ist: *وَقَمَى [المَرْجِي] أَحَدَى قَصَبِي الْأَيْغَارِ مِنْ أَعْمَالِ الْجَمِيلِ*. Die beiden nahe bei einander gelegenen Städte al-Karadsch und al-Burdsch mit ihren zugehörigen Cantons machten also einen eximirten District, den die Familie Abu Dulaf's, wenn ich so sagen darf, wie eine reichsunmittelbare oder privilegierte inne hatte. Weil a. a. O. S. 395. 407 berichtet aus Ibn Khaldun: „die Nachkommen des Abu Dulaf herrschten in der Gegend von Ispahan“ und er stellt sie mit denen zusammen, welche zur Zeit Musta'in billah's zur Auflösung der Bande der Ordnung und Unterwürigkeit beitrugen. Als im Jahre 253 Abu Dulaf's Enkel, unser Abd-ul-Aziz, seiner Statthalterschaft durch den Türken-Häuptling Musa Ibn Bogha verlustig werden sollte, widersetzte er sich und Heferte Muffih, den jener mit Truppen vorausgeschickt hatte, zuerst in der Nähe von Hamadan, dann bei Karadsch eine blutige Schlacht, welche zwar Muffih gewann, doch behauptete sich Abd-ul-Aziz im Gebirge (Ibn el-Athir VII. S. 119). Dann unterwarf er sich und erhielt bald die Praefectur von Karadsch und dem zu dieser Stadt gehörenden Bezirke wieder, die er bis zu seinem Tode im Jahre 260 behielt. Auch Rei hielt er bis zum Jahre 257 besetzt. Seine Unterwerfung unter den Khalifen war nur scheinbar, in der That benahm er sich als unabhängiger Fürst. — Ihm folgte sein Sohn Dulaf, der auch die Statthalterschaft von Deimawer an sich zu reißen suchte; zurückgeschlagen, behielt er doch Karadsch bis zum Jahre 265, wo er in einem Kampfe gegen al-Qasim Ibn Mahat umkam (Ibn el-Athir VII. S. 226). Al-Qasim's Herrschaft dauerte nicht lange; die Anhänger des Hauses Abu Dulaf emporboten sich gegen ihn und erhoben Dulaf's Bruder Ahmed zu ihrem Häuptling. Dieser eroberte einen grossen Theil der Provinz Dschebal und schlug unter Mu'tamid's Regierung die Truppen des Khalifen im J. 266 unter Baktimar, im J. 267 vertrieb er den Türken Keighalagh aus Hamadan, im Jahre 268 musste er aber in Folge eines unglücklichen Treffens Qom räumen, und unterwarf sich erst, als im Jahre 276 Muwaffaq mit einem grossen Heere Karadsch genommen hatte. Er wurde, als er sich in ein festes Bergschloss geworfen hatte, nicht nur begnadigt, sondern auch in seiner Herrschaft bestätigt. Nachdem er dann unter Mu'tadhid noch im J. 279 gegen Rei gezogen war, starb er im Jahre 280; vgl. Ibn el-Athir ed. Tornab. VII. S. 322.

Dieser Ahmed unserer Siegel begegnet uns mit beigelegtem ben Abd-ul-Aziz auch auf zwei seltenen, zuerst von Tornberg (Num. cufic. S. 99. 100.) edirten Dirhems, die das Stockholmer Cabinet bewahrt, aus Schirax a. 270 und Ispahan a. 274, wo er neben dem Khalifen Almu'tamid und dessen Bruder Almuwaffaq genannt wird, offenbar als ein hoher khalifischer Beamter in dieser Zeit in beiden Städten. Der Zug des Muwaffaq im J. 276 von Bagdad aus zu Ahmed wurde nach dem Berichte in Froyt Selecta ex hist. Haleh. S. 104. Not. 160 und Ibn el-Athir VII. S. 304 im Jahre 276 nicht

sowohl als gegen einen Rebellen unternommen, sondern um sich seiner grossen Schätze zu bemächtigen, die der Secretär des khalifischen Statthalters in Qazwin in Aussicht gestellt hatte. Vgl. Weil a. a. O. S. 469. Not. 3. Ahmed überliess dem Muwaffaq sein Haus mit allen Utensilien zur Wohnung. Erst wenige Jahre vorher waren ihm schon durch den Soffariden Amru 300,000 Dinare und an Moschus, Ambra, Aloe, Kleidungsstoffen und Gold- und Silbergefässen im Werthe von 200,000 Dinare abgepresst worden.

Nach Ahmed's Tode folgte ihm sein Bruder Omar in der Statthalterschaft von Isfahan, Nehawend und Karadsch (Ibn el-Athir l. c. VII. S. 322. 324.), dieser wurde bald nach 284 nebst seinen Verwandten in Bagdad eingekerkert. Ein anderer Bruder, Bekr, hatte sich nach Tabaristan geflüchtet, wo er im J. 285 starb, Ibn el-Athir a. a. O. S. 335; und noch einer, al-Harits, fiel als Rebell, ebend. S. 337 l. Mit ihnen verschwindet dann das Geschlecht des Abu Dulaf aus der Geschichte des Islam, in der es seit Mamm eine grosse Rolle gespielt hat.

Diese Nachrichten setzen uns in den Stand, nun auch die in vier unserer Siegelinschriften nach dem *بسم الله* folgenden, aber nicht ganz übereinstimmenden Wörter zu deuten. Auf No. 1. steht *البركة لحالمة الكرج والبرج*, während die anderen Texte *بركة حالمة الكرج والبرج* haben. Aus dieser Differenz geht 1) hervor, dass nicht, was die letztere Textform sehr nahe legt, das *حالمه* als Adjectiv und Epitheton zu *بركة* gehört, sondern dass beide eine Stat-construct-Verbindung machen, wofür das *ل* im ersten Texte der Exponent ist. 2) Ist die Phrase in beiderlei Form selbstständig und abgeschlossen, nicht etwa mit dem folgenden Khalifenamen, den man etwa *للمعتد* zu lesen versucht sein könnte, zu verbinden; denn in No. 2. fehlt der khalifische Eigenname und es folgt sogleich die Jahrzahl. 3) Jedes der drei fraglichen Wörter kann für sich allein ausserordentlich verschieden mit diakritischen Puncten versehen werden, z. B. das erste wie *جالبة*, *جالبة*, *جالبة*, das dritte, um aus der Menge von Möglichkeiten nur einige hervorzuheben, als *برج* oder *برج*, *برج*, *برج* und was den Erklärer am meisten hemmt und in die Irre führen kann, das erste Element des *برج* kann in der kufischen Schrift sowohl ein *ج* wie ein *س* darstellen. Man hat also die Wahl zwischen *الدرج* und *السكرج*. — Hat man in Erinnerung, was Quatremère (*Histoire des Sultans Mamelouks* I. S. 175) des weiteren ausführt, dass *درج* die Erlasse und Ausfertigungen oder Urkunden für Acte verschiedener Art bezeichnet, dass der Cabinets-Secretär *كاتب الدرج* hiess, vergleicht man

ausserdem das دج vom Zusammenfalten fürstlicher Handschriften in Arnold Chrest. arab. S. 216 und noch de Sacy Chrest. arab. I. S. 55. 132., Catalog. codd. or. Biblioth. Acad. Lugd. Bat. ed. Dozy I. S. 153. No. CULXVII, wo solche Ordonnanzen höchster Beamten und Gouverneure als درج geboten sind, und erwägt man dazu, dass unsere vorliegenden Siegel jedenfalls dergleichen Urkunden beigegeben waren, so könnte es in der That als das Natürlichste erscheinen, eben dieses الدرج für unsere Legenden zu adoptiren und wo möglich die beistehenden Wörter damit in einen Sinn-Zusammenhang zu bringen. Das Feld für mannichfache Combinationen ist durch die Vieldeutigkeit der Beigaben sehr weit.

Durch die geographische und geschichtliche Darlegung glaube ich jedoch hinlänglich erwiesen zu haben, dass alle dergleichen Deutungsversuche irthümlich wären, dass vielmehr الشَّوْج والنَّهْج gelesen werden muss, und dass damit die beiden, wenn ich mich so ausdrücken darf, Freistädte bei Hamadan, bezeichnet sind, wo die Familie des Abu Dulaf, also auch die hier genannten Abd-ul-Aziz und Ahmed ihr Gebiet hatten.

Das vorhergehende Wort lese ich جالِيَّة, dem die Lexikographen die Bedeutung exules, qui Muhammedanis tributum solvunt geben. Der Kamus S. ۱۰۸ erklärt: أهل الدِّمَةِ لأنَّ عم رضى الله عنه اجلاهم من جزيرة العرب und Zamakhschari Lexic. arab. pers. ed. Wetzstein S. ۱۰۱: بشدد از خانها جلاء وهم الجالِيَّة آواره. Es sind also Schutzleute, eine eingewanderte Schutzgenossenschaft, die dann, wie es in dem oben besprochenen ايعازان ausgedrückt ist, das Privilegium genoss, ohne Dazwischukommen besonderer Tributeinnehmer ihre feste Steuerquote unmittelbar an den Staatsschatz zu zahlen. Das Scholion zur 25ten Maqame Hariri's, jener الكَرْجِيَّة überschriebenen (ed. de Sacy S. ۲۰۴), berichtet ausdrücklich, dass das Karadsch in den Zeiten der Perser (der Sassaniden) keine bekannte Stadt, sondern nur einer der grossen Flecken, zum Gebiete von Ispahan gehörig, gewesen sei, dann aber hätte sich das Geschlecht der Idschliden dort niedergelassen (فَنَزَلُوا الْعَلِيَّيُونَ) und die Burgen und festen Schlösser gebaut, und Abu Dulaf sie zur grossen Stadt gemacht. Ihn scheint jedoch seine Wanderlust noch nicht ganz verlassen zu haben, denn in einem von Qazwini erhaltenen Verse sagt er über sich selbst,

im Sommer bewohne er das Dschebel, und Iraj während des Winters. Siehe Irac. pers. descript. ed. Uylenbr. S. 26.

Durch die voranstehenden Erörterungen wird nun folgende Uebersetzung der Siegel-Legenden gerechtfertigt seyn:

No. 1. Im Namen Gottes! Gott ist der Segen für die Schutzgenossenschaft von al-Karadsch und al-Burdsch! — al-Mu'tamid al-'Allah, der Fürst der Gläubigen, den Gott verherrliche! — Einer der Befehle des Emir Abd-ul-Aziz, Sohnes Dulaf's, im Jahre zweihundert sieben und fünfzig. — Gültig.

No. 2. Im Namen Gottes! Segen der Schutzgenossenschaft von al-Karadsch und al-Burdsch! — Seit dem Jahre zweihundert und neunundfünfzig. — Ein Befehl des Abd-ul-Aziz, Sohnes Dulaf's, den Gott verherrliche!

No. 3. Im Namen Gottes! Einer der Befehle des Emir Abd-ul-Aziz.....

No. 4. Im Namen Gottes! Segen der Schutzgenossenschaft von al-Karadsch und al-Burdsch! — al-Mu'tamid 'ala-Allah, Fürst der Gläubigen. — Einer der Befehle des Ahmed, Emir's des Sohnes von Abd-ul-Aziz, im Jahre zweihundert und dreißig.

No. 5. Segen der Schutzgenossenschaft von al-Karadsch und al-Burdsch! — al-Mu'tamid al-'Allah, Fürst der Gläubigen der Emir Ahmed, Sohn des Abd-ul-Aziz, im Jahre zweihundert fünfzig.

Die Ordonnanzen, denen diese Siegel beigegeben waren, sind laut solches Inhaltes, von den genannten Fürsten Abd-ul-Aziz und Ahmed an die bezeichneten Districte erlassen worden. Ganz entsprechend der Weise, wie die Münzlegenden dieser Zeit gefasst sind, wird auch hier der Name des auf dem Thron befindlichen Khalifen als Zeichen der Anerkennung seiner Oberhoheit mit genannt. Nur auf No. 2. aus dem Jahre 259 vermessen wir ihn, und die Segensformel *الحمد لله* ist dem Namen des Abd-ul-Aziz selbst beigelegt. Dies Letztere hat an sich nichts Auffälliges, denn dieselbe Formel begegnet uns auf Kopfmünzen jener Zeit sehr häufig bei den Namen der Provinzial-Gouverneure; vgl. Frähn Rec. Ind. S. 718 unt. d. W.; ebenso *الحمد لله* in den arabischen Papyrustexten, auf welche wir unten zurückkommen. Befremdlicher erscheint aber die Weglassung des Khalifennamens selbst. Da der Emir es nicht einmal für nöthig hielt, auch nur einen solchen Schein der Unterthanigkeit noch bestehen zu lassen, so muss seine Macht in dieser Zeit eine ganz besondere Höhe erreicht gehabt

haben. Nach vier Jahren aber erscheint der Khalifennamen auf dem Siegel seines Sohnes Ahmed wieder. — Rücksichtlich dieses Ahmed finde auf No. 4 ein zwiefacher geschichtlicher Fehler statt, wenn er hier im Jahre 263, wie der Text mir zuerst zu sagen schien, Emir des Abd-ul-Aziz genannt würde, da dieser sein Vater schon im Jahre 260 verstorben war. Und zweitens sofern hier Ahmed einen Befehl an die Bewohner von al-Karadsch und al-Burdsch erliesse, während nach Weil a. a. O. II. S. 469 ein anderer Sohn des Abd-ul-Aziz, mit Namen Dulaf, bis zum Jahre 265 in Karadsch regierte.

Angeregt durch solche Bedenken, prüfte ich das Siegel-Original ich weiss nicht zum wie vielen Male von neuem und nahm nun bei dem Worte *امير* unter dem *ا* noch einen früher übersehenen Punct wahr, so deutlich unter der Loupe und als vom Stempelschneider wirklich beabsichtigtes Zeichen erkennbar, dass wenn man einmal darauf aufmerksam geworden ist, man sich verwundert, es unbeachtet gelassen zu haben. Dieser Punct nun hat ohne Zweifel dieselbe Bestimmung, wie der auf No. 1. über der Zacke des *م* befindliche, welcher die folgenden Elemente, ausser für *خمسین* gültig, noch zu einem zweiten Male zur Vervollständigung der für *ماتین* erforderlichen und sonst fehlenden Buchstaben verwendet haben wollte. Solches für unser in Frage stehendes *امير* in Anwendung gebracht, ergibt sich vermöge der Uebereinstimmung des Final-Nun mit Re in der kufischen Schrift, dass dieses gelesen werden soll *امير بن*. Hiermit erhalten wir als Text *احمد امير بن عبد العزيز* und Ahmed erscheint als Emir des Sohnes des Abd-ul-Aziz, d. i. seines Bruders, jenes Dulaf, welcher in Wirklichkeit dem Vater Abd-ul-Aziz im Regimente gefolgt war, der seinen Bruder Ahmed aber als seinen Emir mit der Gewalt und Vollmacht Ordonnanz zu erlassen betraut hatte. Die Schwierigkeit, als ob der seit etlichen Jahren verstorbene Abd-ul-Aziz noch auf Ahmed's Stellung einwirkend erwähnt wäre und die anscheinende Collision der beiden Brüder ist hiermit, durch die Beachtung nur eines solchen winzigen Punctes gehoben. Und so mag auch an diesem Beispiele, wie schon oben gelegentlich des *بن ذلف* (No. 1.), erschen werden, dass aus dergleichen Inschriften, wenn nach genauer geschichtlicher Orientirung Fragen an sie gestellt werden, ungleich mehr als durch eine nur den Text für sich allein ins Auge fassende ob auch noch so sorgliche Prüfung herausgelesen werden kann.

Wir begegnen sonach in den zwei Siegelinschriften (No. 1. u. 4.), in zwei völlig sichern Beispielen, so weit meine Erfahrung reicht, zum ersten Male in der arabischen Paläographie dem, was Kopp die involutio litterarum nennt, wonach z. B. eine lateinische Inschrift *CVIVS MONVMENTI. EST* zu lesen ist: *Cuius Monumenti est*, und wie in dem Manuscripte der Florentinischen Pandekten

NECESSET für *necessae esset* oder FORECEPERINT für *Foreceperint* und Presenteste f. *praesente teste* geschrieben ist. Vgl. Koppii Palaeograph. critic. I. S. 184. 186.

b) Aus der Zeit Almu'tadhid billah's.

No. 6. Vgl. die Abbild. etwas über Originalgrösse. — Die äussere Anlage dieses Siegels ist ganz dieselbe wie der Münzen, eine Umschrift als umfassender Kreis und im Felde eine Legende von drei Zeilen. Von jener ist an der linken oberen Seite ein Theil weggebrochen. Beginnt man die Lesung oben zur Rechten, da, wo auf den Münzen gewöhnlich das *بسم الله* anfängt, so steht hier *لعبد*, worauf ein mit *ال* beginnendes Wort folgte, wahrscheinlich *الله*, dann der defecte Zwischenraum wenigstens für ein, oder auch zwei kürzere Wörter ausreichend, und weiter *عقصد بالله امير*.... Im Felde

على
بدي محمد
بن اسحق

Der Schriftductus ist derb, dem auf den ältesten omajjadischen Kupfermünzen ähnlich, welche nur das Glaubenssymbol tragen; das *ن* nicht wie *==*, sondern wie im Neski; *ي* finale mit einem langen aufwärts gebogenen Schweife. Am auffalligsten, dass *على* nur wie *عل* erscheint, gerade so wie in der Papyrus-Urkunde (Journ. des Savans. 1825. S. 462 f. Taf. A.) aus dem Jahre 133 d. Hidschr., welche de Sacy erklärt hat.

Die Legende, mit Ausnahme des *لعبد الله*...., ist schon von Hrn. General v. Bartholomäi richtig gelesen worden. Der Name des Khalifen *عقصد بالله*, obgleich nicht vollständig erhalten, unterliegt keinem Zweifel, und damit ist der Ursprung des Siegels zwischen 279 (= 892,3 n. Chr.) und 289 (= 901,2) gesichert.

Wie in der Schriftform, so hat auch die Randlegende in ihrer sprachlichen Fassung die grösste Aehnlichkeit mit den ältesten Omajjaden-Münzen, insonderheit den Bildmünzen Abdalmalek's, welche die Umschrift führen: *لعبد الله عبد الملك امير المؤمنين* Journ. asiat. 1832. S. 484. 486 ff., Soret Seconde letr. à Sawelief S. 4. Des appellativ. *عبد الله* bedienten sich die Khalifen gern aus Bescheidenheit als Titels, vgl. Frähn Rec. S. 559; das vorgesetzte *ل* bezeichnet die Zugehörigkeit des Siegels an den Khalifen, wie dort der Münzen. Vgl. Frähn in d. Ergänzungsbl. z. Jenaischen Lit.-Zeit. 1822. No. 57. S. 71 f. Sonach war die Urkunde, welche mit diesem Siegel versehen war, von Bagdad, wo Almu'tadhid residirte, an den weiter genannten Muhammed ausgefertigt und gesendet worden. Ich lasse dahingestellt, ob daraus auch die von den vorigen verschiedene Anlage dieses Siegels und der verschiedene Schrift-

ductus abzuleiten ist. — Zwischen dem Khalifennamen und dem *عبد الله* hat jedenfalls noch ein Wort gestanden, ob etwa *الامام* wie vor dem Namen Mamun's (Tornb. Num. cufic. S. 64. No. 242. S. 70. No. 264.), oder *الخليفة* (ebendas. S. 66. No. 249.), oder was sonst für ein Wort, muss unentschieden bleiben, da uns keine entsprechenden Münzlegenden aus Mu'tadhid's Zeit zu Hülfe kommen.

In der zweiten auf unserem Siegel genannten Persönlichkeit treffen wir einen Mann, der aus der Geschichte jener Zeit wohl bekannt ist. Er wird mit seinem vollen Namen *محمد بن اسحق بن كنداج* (in andern Codd. *كنداجيف* Kendadschik) genannt. Schon sein Vater Ishaq hatte sich als Gouverneur von Djar Rebia an den Kämpfen Mu'awfaq's mit dem Aegypter Khumarujja und gegen die Kharidschiten in Mesopotamien und Syrien mannichfach betheiligt. Bei seinem Tode im Jahre 278 d. H. (Ibn el-Athir ed. Tornb. VII. S. 314) folgte ihm sein Sohn, unser Muhammed, in der Statthalterschaft der Provinz Moful und Djar Rebia. Vgl. Freytag Select. ex hist. Haleb. S. 24. 100. Not. 150., S. 103 f. Dieser verlor im selbigen Jahre 279 die Burgen von Maredin an Ahmed b. Isa, den Fürsten von Djarbekr, welcher seinerseits wieder die dem Vater des Muhammed in Amid geraubten Schätze herausgeben musste. Freytag a. a. O. S. 90. *Mémoires d'histoire orient.* par Deffrémery S. 10 f. Noch brach in dem Jahre 279 der Krieg zwischen den Kharidschiten, unter Harun und Hamdan Ibn Hamdan, mit denen die Bewohner Mossul's im Einverständnisse waren, und Muhammed, dem Sohne Ishaq's, dem die Benu Scheiban beistanden, auf's Neue aus. Jene wurden geschlagen und die Bewohner Mossul's, in Furcht vor der Rache Muhammed's, unterwarfen sich dem Khalifen Mu'tadhid. Weil a. a. O. S. 467, f. Ibn-el-Athir a. a. O. S. 315. — Eine weitere Erwähnung unseres Muhammed finde ich in Freytag's Select. ex hist. Haleb. S. 107. Not. 168. Hier wird um das Jahr 282 Muhammed ben Kendadsch d. i. der Enkel des Kendadsch mit anderen Emiren als flüchtig erwähnt in der Gegend des rothen Meeres, von wo er nach vielen überstandenen Mühsalen endlich nach Kufa gelangt, auf die Nachricht davon vom Khalifen Proviant und Lastthiere zugeschiedt erhält und dann mit grossen Ehren empfangen wird. — Unter Muktafi billah begegnet uns Muhammed zweimal als Heerführer des Khalifen gegen die Karmaten zu Anfang der neunziger Jahre; das eine Mal nachdem sie bei Hit in Iraq im J. 293 geplündert und Alles zerstört hatten; das zweite Mal bald darauf in derselben Gegend. Weil a. a. O. S. 528 f. Zuletzt finde ich seiner (ebendas. S. 509. Not. 3.) im J. 299 gedacht, wo er ebenfalls gegen die Karmaten zum Schutze der geängstigten Stadt Bassra ausrückt; Ibn el-Athir VIII. S. 49. Seine Thätigkeit erstreckte sich also bis in die Regierungszeit des Khalifen Muqtadir und scheint in diesen späteren Jahren mehr südlich von Hamadan statt gehabt zu haben.

Dem Namen des Muhammed geht auf unserem Siegel die Formel *علي بن علي* vorher, wie solche oft auf Münzen der Khalifen, Tahiriden, Samaniden, auch einmal der Khane von Turkistan, aber nur auf Kupfermünzen gelesen wird in dem Sinne durch Besorgung oder Ausführung des danach genannten Münzmeisters oder andern Beamten (*الأمير, عامل*), welchem die Herstellung oder Beaufsichtigung der Münzen oblag. Siehe Beispiele dafür im Index zu Fraehn Recens. S. 752. Die Formel ist am geläufigsten auf den Münzen in den Jahren von 132 d. H. an (Castiglioni *Monete cufiche* S. 250.), wo sie vor dem Namen eines *أمير*, der *الوالي على الخراج* war, erscheint, bis in die Mitte des vierten Jahrhunderts. Eine Kupfermünze von Hamadan aus dem Jahre 164 (?) trägt sie vor dem Namen eines Generals des Manssur (*Lettre de Bartholin. à Soret* V. 8. 35), der gewiss nicht auch selbst Münz-Graveur oder Präger war. Man darf also nicht etwa auf den Gebrauch dieser Formel in unserem Siegeltexte den Schluss bauen, dass der genannte Muhammed ein Sekretär des Mu'tadhid gewesen sein müsse; sondern sie besagt, dass derselbe mit der Ausführung der Verordnung, die mit diesem Siegel versehen war, beauftragt oder betraut wurde. Da aber im Bureau des Khalifen ein fertiger Stempel mit dem Namen des Muhammed vorhanden war, so muss dieser einen Posten bekleidet haben, vermöge dessen öfters und auf Dauer khalifische Erlasse an ihn ergingen. Dies Alles stimmt mit den gegebenen geschichtlichen Nachweisungen; nur dürfte vielleicht noch aus der Auffindung dieses Siegels in oder bei Hamadan gefolgert werden, dass er in dieser Gegend die Verwaltung gehabt hat.

Die Inschrift dieses Siegels besagt also:

Dem Knechte Gottes (gehörig) Almu'tadhid
billah, Fürsten der Gläubigen;

zur Vollziehung an Muhammed, den Sohn Ishaq's.

c) Aus der Zeit Almuqtadir billah's.

No. 7. — Vgl. die Abbild. $\frac{1}{2}$ über Originalgrösse. — Dieses Siegel hat nicht die äussere Anlage der Münzen, sondern bildet ein Oblongum mit fünf Zeilen Schrift, ohne Randschrift. Der Anfang und das Ende einiger Zeilen sind verwischt oder wurden von dem zu kleinen Volumen des Metalls nicht gefasst. Von der fünften Zeile ist nur ein kleiner Rest erhalten. Der Schriftductus hat einen mehr derben als zierlichen Charakter. — Herr von Bartholomäi las nur das *بسم الله* zu Anfang. Durch die Reinigung des Stückes ist noch Folgendes weiter lesbar geworden:

بسم الله بركة
تعبده الله جعله الام
ير المقتدر بالله ذو الام

...من اخيرا سنة ارد..

..... ثلث ما....

Wenn es nach diesen Ueberresten auch nicht möglich ist, ohne sich in Conjecturen zu verirren, denen mit gleicher Berechtigung mehrerlei andere gegenübergestellt werden könnten, den ganzen Textzusammenhang zu restituiren, so lässt sich doch durch die beiden sicher lesbaren Eigennamen und die Ueberbleibsel der Jahreszahl wenigstens das Zeitdatum fest bestimmen. — In dem Khalifennamen hat sich der Buchstabe ا (hier wie ein kurzes ع) wegen einer Vertiefung im Metalle nicht ordentlich ausgedrückt; nur das obere Häkchen nach links ist vorhanden, und die beiden Anfangsbuchstaben, — ob ا oder ل , lässt sich nicht unterscheiden, — sind fast zusammengefloßen; aber übrigens steht der Name ausser Zweifel. Noch schwieriger war das عبيد zu ermitteln; es ist jedoch ebenfalls völlig sicher. Vor ع ist auch die Spur eines ل merkbar. — Von dem Einheitsworte der Jahrzahl lässt sich am Ende der letzten Zeile gerade noch genug erkennen, um das اربع ausser Zweifel zu setzen, und von dem ثلث der Hunderte haben sich wenigstens die oberen Spitzen deutlich genug erhalten, um auch des ثلاثمائة sicher zu sein. Da Almuqtadir von 295—320 d. Hidschr. regierte, so kann nur 304 oder 314 in Frage kommen. Vor dem ثلث war aber bis zum Anfang der Zeile und bis zu dem اربع so viel Raum übrig, dass das ثلث nicht hätte an die Stelle kommen können, an der es steht, wenn nicht عشرة dazwischen gestanden hätte. Somit lautete die Jahrzahl $\text{سنة اربع عشرة وثلثمائة}$ im Jahre drei hundert und vierzehn. Damit steht auch die Erwähnung des Obeid Allah in Einklang.

Dieses Namens kommen um diese Zeit mehrere Wezire vor. Ein $\text{عبيد الله بن سليمان}$ bekleidete das Vezirat unter den Khalifen al-Mutamid und al-Mu'tadhid, welcher nach Elfachri (herausgeg. v. Ahlwardt S. 226) und Ibn el-Athir VII S. 352 im Jahre 288 starb. Da er im Jahre 283 zu einem kriegerischen Zuge gegen Karadsch, wohin unsere Siegel vielfach weisen, verwendet wurde (vgl. Weil u. a. O. II. S. 487 f.), so läge nahe an ihn zu denken; aber sowohl der auf unserem vorliegenden Siegel gegebene Khalifennamen, wie die Jahrzahl widersprechen dem. — Unter al-Muqtadir kommen bei Elfachri zwei Obeid-Allah's in der Eigenschaft von Weziren, beide aber nur auf kurze Zeit vor. Der erste Abu-l-Qasim Obeid Allah ben Muhammed ben Obeid Allah ben Jachja ben Khaqan (S. 221) starb, nach seiner Entsetzung, im Jahre 312.; er kann also, wenn die Jahrzahl unseres Siegels richtig als 314 bestimmt wurde, nicht der hier gemeinte sein. Dies auch dann nicht, wenn er, wie Weil II. S. 556. berichtet, etwas später, am 11. Ramadhan

313 entsetzt wurde. — Der zweite, in der Reihe der zwölf einander folgenden Wezire Muqtadir's als der zehnte bei Elfaciri (S. 370) aufgeführt, hiess mit vollem Namen **أبو القسم عبيد الله بن محمد**; **الكُورداني**²; es wird über ihn a. a. O. berichtet: „Er war nicht lange im Amte und konnte nicht ausführen, was er vor hatte. Viele gewaltige Ansprüche wurden in seinen Tugen gemacht und die Miltz war aufrührerisch wider ihn; sie beschimpften und steinigten ihn, während er sich in einem Schiffe befand, und er schwor, hiernach nicht wieder in das Wezirat eintreten zu wollen. Er schloss sich in seinem Hause ein und versperrte seine Pforte. Sein Wezirat hatte die Dauer von zwei Monaten.“ — Dieser ist es, welcher für uns allein in Betracht kommen kann; zwar nicht rücksichtlich seines eigentlichen Wezirat's, welches in das Jahr 319 fiel (vgl. Weil a. a. O. II. S. 567), sondern während seiner frühern Stellvertretung in diesem Amte. Es berichtet nämlich Ibn el-Athir (bei Weil a. a. O., S. 557), dass am 11. Dsul-Qa'dah des Jahres 314 (= 18. Januar 927 ... Chr.) Abu-l-Abbas Ahmed Ibn Obeid Allah Alhassibij, bis dahin Wezir, seines Amtes entsetzt, und Ali ibn Isa für seine Stelle bestimmt wurde. Er war aber abwesend, deshalb vertrat ihn unterdessen — also im J. 314 — bis zu seiner Ankunft in Bagdad am 5. Safar 315¹) (= 11. April 927) Obeid Allah ibn Muhammed al-Kaladsanij. Hierzu stimmt vollkommen unsere Siegelinschrift. Wir erhalten sonach durch sie einerseits eine urkundliche Bestätigung der Angabe Ibn Athir's und andererseits wird der Gebrauch unseres Siegels auf die zwei letzten Monate des Jahres 314 fixirt.

Hiernach glaube ich nun auch das dem **سنة** zunächst vorhergehende Wort deuten zu können. Die Elemente sind nicht ganz deutlich. Sie sehen wie **لحمر** aus. Aber **ل** und **ح** sind in diesen Inschriften oft gar nicht zu unterscheiden. An ein **أخيراً** vor der Jahreszahl zu denken, legt die geläufige Formel **في أواخر السنة** gegen das Ende des Jahres, womit jenes gleichbedeutend sein kann, an sich schon nahe genug; zumal aber da, wo die Geschichte uns sagt, dass wirklich dieses Siegel nur in den beiden letzten Monaten des bezeichneten Jahres und zwar für die Dauer derselben zum Gebrauch bestimmt wurde. Die Formel wird nur dadurch begreiflich, dass der Inhaber des Siegels erst in den letzten Monaten dazu gelangte, es anfertigen zu lassen.

Was zwischen dem **المقتدر بالله** und **أخيراً** stand, ist nur seinem Anfange nach ... **ذو** noch vorhanden; aber da auf den Münzen so oft nach dem Namen des Khalifen oder der höchsten Wür-

¹) So ist jedenfalls at. 314 bei Weil zu schreiben.

den Träger ein **ذو الرياستين** Inhaber der beiden Ministerien (des Kriegs- und Staats-Ministeriums **الحرب والقلم** Abulf. Annal. II. S. 100), oder **ذو اليمينين** Ambidexter, **ذو الوزارتين** oder **ذو الوزيرتين** Inhaber der beiden Wezirats als Ehrenprädicate eines dadurch ausgezeichneten Beamten ersten Ranges beigelegt ist, so zweifle ich nicht, dass auch an unserer Stelle ein derartiges, wenn auch nicht nothwendig eines dieser selbst gestanden hat. Von den angeführten lässt sich auf den Münzen am weitesten der Zeit nach das letzte herab verfolgen. Es erscheint, so viel mir bekannt, zuletzt auf den Münzen von Schiraz im J. 270 und von Serrmenra im J. 271 in Tornberg Num. eufic. S. 99, No. 416 u. 417. Als der Inhaber der beiden Wezirats würde nach den geschichtlichen Verhältnissen wohl der zum Wezir ernannte Ali ibn Isa zu verstehen sein. Dafür dass ein solcher Ehrentitel auch ohne Nennung des Eigennamens, dem er zugehörte, auf die Münzen gesetzt wurde, begegnen uns mehrere Beispiele. Vgl. Tornberg Symbol. ad rum numar. II. S. 17. No. 36. III. S. 14. Frähn Beiträge z. muhamm. Mzkund. S. 22. — Die Buchstabenreste vor **اخيرا** unmittelbar vorher, wie **معي**, stimmen zu der Annahme eines Nomen im Dual. **ذو...تين** selbst wird grammatisch zu den **تين** gezogen werden müssen in dem Sinn, dass der Bezeichnete sein Amt gegen Ende des Jahres 314 überkommen habe und bekleide; ein Beisatz, welcher für die auswärtigen Statthalter, denen die Urkunden mit diesem Siegel zuzugingen, nothwendig erscheinen konnte, weil sie bis dahin während selbigen Jahres unter anderer wenn ich so sagen darf Firma Zufertigungen erhalten hatten.

Das Schlusswort am Ende der ersten Zeile **بركة** Segen (Gottes)! ist mit dem folgenden Eigennamen durch **!** verbunden: **لعبيد الله**. — Endlich lässt sich für das am Ende der zweiten und zu Anfang der dritten Zeile fortgesetzte Wort die Lesung **الامين** als unzweifelhaft ansehen, da ein solcher Titel ebenso zwischen dem Eigen- und dem Beinamen des Khalifen auch sonst erscheint, z. B. **عبد الله الامام المامون** Abdallah der Imam al-Mamun, wo **عبد الله** nochmals als Ausdruck der Devotion vorhergeht; Soret Lettr. II. à Sawelief. S. 21. No. 28. Ebenso **الامين** — **الامين محمد بن امير المؤمنين** der Emir Muhammed, Sohn des Fürsten der Gläubigen, Fraehn Recens. S. 22ⁿ No. 187.

Die Inschrift unseres Siegels bedeutet demnach:

Im Namen Gottes! Segen dem Obeid-Allah!
Dschafar der Emir al-Muqtadir billah.
Der Inhaber beider gegen Ende des
Jahres drei hundert und vierzehn.

d) Ungewisse:

No. 8. — Vgl. d. Abbild. $\frac{1}{2}$ über Originalgrösse. — Schon ausserlich unterscheidet sich dieses Stück von allen vorherigen; denn es ist nur ein rundes, nicht starkes Plättchen, ohne Durchzug für einen Faden, auf der hinteren Seite in der Mitte wie mit einem Knöpfchen versehen. Wie es an eine Urkunde befestigt worden, erhellt nicht, es sei denn, dass es in einer Kapsel verschlossen war, die dann irgendwie dem Schriftstück angeheftet ward. — Auch die Schrift, zwar noch kufisch, hat einen andern Charakter. Die aufragenden Buchstaben J und I gehen oben gabelförmig durch einen nach links oder rechts beigegebenen Strich auseinander. Das Elif zu Anfang läuft sogar in zwei solche übereinander gestellte Gabeln aus. In den nur zugänglichen paläographischen Werken von Lanci, Adler, der *Description de l'Egypte*, O. G. Tychea, Lindberg, Möller u. a. findet sich diese Art der Verzierung nirgends.

Ueber die Legende selbst schreibt Hr. General Bartholomäi: „Ici il n'y a que le nom du Khalife et encore est-il très incertain, p. e. *البراني بالله* ou *القاسم بالله*“ — Beide Lesarten lassen sich aber mit den gebotenen Elementen nicht in Einklang bringen. Denn zu Anfang steht nur ein aufragender Buchstabe; vom Artikel würde ein Element fehlen. Das nächstfolgende ist bestimmt kein *ر*; es sieht einem dicken Punkte ähnlich und geht nicht unter die Linie herab. Nimmt man es als *ز*, was an und für sich kaum möglich, so bleibt zwischen ihm und dem folgenden I eine einzeln stehende Zacke, die noch unter die Linie herabgeht, übrig, was mit dem *القاسم* unvereinbar ist; und endlich würde in dem letzten Worte *بالله* wieder einer der drei aufragenden Buchstaben fehlen. Dieses letzte Wort kann nur *لله* gelesen werden. Das ihm vorhergehende wird man leicht als *ام* erkennen. Sorgfältiger untersucht, könnte es scheinen, als ob die letzte über und unter die Linie herabgehende Zacke des *ر* einen nicht ganz geraden Zug machte, sondern die abwärts gehende Zacke neben der nach oben gerichteten ganz knapp angefügt wäre, also *مر*. Aber für die Lesung *ام* ist geltend zu machen, dass in dem vorhergehenden Worte, dem ersten der ganzen Legende, welches sich nicht wohl anders als auch *ام* fassen lässt, das *ر* eine oberhalb der Linie aufragende Zacke hat, die im zweiten Worte, wenn es *ام* gelesen würde, dem *ر* fehlte. — Unter dem I des zweiten Wortes befindet sich ziemlich deutlich ein Punct. Es ergibt sich sonach als Text:

ام *إم* لله

welches *ام *إم* لله* gelesen, den Sinn gibt:

Das Gebot eines Gebieters ist Gottes.

Es leuchtet sogleich ein, wie passend ein solcher Sinnspruch einer obrigkeitlichen Verordnung beigelegt wurde, und wie er dem Geiste des Islam entspricht. — Nach Sinn und Form hat die Sentenz einige Analogie mit dem *الحكم للحكيم* *judicium penes judicem sapientem*, dem Wahlspruche Hischam's, des zehnten omajjadischen Khalifen, bei Hammer (Ueber d. Siegel d. Araber S. 9.) falsch übersetzt. Unser Spruch selbst kommt aber nicht unter denen vor, welche Elmakin als die Siegellegenden der Khalifen anführt.

Ein grosses Interesse gewährt mir der schon erwähnte Punct unter dem *امر*, denn er gibt einen erwünschten Beitrag zur Lösung einer amnoch unerledigten, für die älteste muhammedanische Numismatik belangreichen Frage, für deren Erörterung mir zwar ein ziemlich reiches Material zu Gebote steht, auf welche ich aber hier einzugehen unterlasse. Schon auf den ältesten Omajjaden- und selbst Ispahbeden-Münzen erscheint hier und da einmal ein solcher Punct über oder unter einem Buchstaben, der leider von übrigens so sorgfältigen Forschern wie Frähn nicht hinlänglich beachtet worden ist, obschon Lindberg (*Sur quelques médailles cufiques* S. 41.) die Aufmerksamkeit darauf gelenkt hatte. Erst in den neuern Münzbeschreibungen finden wir sein Vorkommen regelmässig mit angegeben. Wenn ich (d. Grossherzogl. Orient. Mzcabinet S. 7.) es als diakritisches Unterscheidungszeichen ähnlicher Buchstaben genommen, so hat mein verstorbener Freund, Soret, ohne jene Geltung ganz in Abrede zu stellen, wiederholt in seinen Schriften und jüngst in den verdienstlichen *Éléments de la Numismatique musulmane* S. 26. noch auf eine andere Function des Punctes hingewiesen, indem er bemerkt: „Nous sommes portés à les (les points) considérer comme étant ce qu'on appelle des points secrets, dont on a fait un grand usage dans la monnaie de l'Europe au moyen âge, et qui servait à indiquer l'atelier ou le nom du fabricant.“




Auf unserem Siegel kann die Bedeutung des Puncts nicht zweifelhaft sein. Er dient entweder, um die gedehnte Aussprache, gleichsam doppelte Geltung des Elif, unter dem er steht, auszudrücken, wie solche in der neuern Schrift durch das Medda bezeichnet wird; also als Beihilfe für den Leser, die im gegebenen Fall um so zweckmässiger erscheint, weil das in den Consonanten übrigens ganz gleiche *امر* zweimal unmittelbar auf einander folgte. Oder der Punct soll andeuten, dass das Elif kein prosthetisches sei; er soll die

Lesung *أمر* Befehl eines Mannes verhüten; ohngefähr wie in vielen afrikanischen Manuscripten das hamzirte Elif durch einen dicken gelben, seltener grünen Punct unterschieden wird. Nur gilt von unserem Puncte nicht, was bei dem in den Handschriften der Fall ist, dass er je nach seiner Stellung über oder unter oder in der Mitte des Buchstabens zugleich mit den verschiedenen Vocal

angibt. Unser Punet kann mit demjenigen verglichen werden, welcher in syrischen Handschriften nicht selten über dem Olaf geschrieben ist, wenn es im Wortgefüge die volle Consonantkraft behalten soll, ohne sich in einen blossen Vocallaut aufzulösen, oder ganz stumm zu werden. Auch bietet die Schreibung des syrischen ܢܐ mit M'hagjono und eno mit bleibendem Vocale zu sprechen, zum Unterschiede von dem enclitischen ܢܐ no, eine entsprechende Analogie.

Für die Bestimmung der Zeit, wann unser vorliegendes Siegel angefertigt worden ist, gewährt nichts einen Anhalt als die Schriftform, welche aber durch ihre Verzierung nur so weit reicht, um zu sagen, dass es jüngern Ursprungs ist, als die vorher beschriebenen. Es kann jedoch immer noch bis in das vierte Jahrhundert der Hidschna hinaufreichen.

No. 9. — Vgl. d. Abbild. 9, a u. b. $\frac{3}{4}$ über Originalgr. — „Ce sceau est trop mal conservé pour qu'on puisse le déterminer, mais il est remarquable par la figure à cheval représentée au revers, qui pourrait bien être le khalife lui même; il est d'autant plus fâcheux de ne pas retrouver le nom ou la date.“ Bartholomaei. — Ein dickes Bleistück, herzförmig, am Rande auf zwei entgegengesetzten Seiten mit einem Loch für den Durchzug eines Fadens. Es trägt auf der Vorder- und Rückseite ein Gepräge. Die erstere enthielt eine Schriftlegende, deren Anlage ganz mit denen der Münzen übereinstimmt. Eine Randschrift ist von aussen mit zwei Kreislinien umschlossen, zwischen denen vier oder fünf Mal ein einzelnes Ringelchen stand. In dem nur noch erhaltenen Segmente sind deren zwei wahrzunehmen. Nach innen trennt ein gepunkteter Kreis die Randschrift von der Legende des Feldes, die aus vier oder fünf Zeilen bestand, bis auf ein paar Buchstaben, — in der Mitte der ersten Zeile: ... ܠܐܡܐ, zu Anfange der vierten ܠܐܡܐ, aber verwischt ist. Von der Randschrift in einem kleinen, perlartigen kufischen Ductus, wie in den Umschriften der Soffariden-, Samaniden-, Seldschugen-Münzen, hat sich nur der untere Theil auf dem unzulänglichen Bleistücke abgedrückt, ungefähr dem Stücke entsprechend, welches auf Silbermünzen das ܕܡܚܡ, den Stadtnamen und das ܫܢܐ enthält. Ein Zahlwort kommt in unserem Segmente sicherlich nicht vor. Vermittelst der Vergleichung einer höchst seltenen und schon erhaltenen Goldmünze des Seldschugen-Fürsten in Persien, Toghrul-Bek, aus Ispahan J. 444, welche unser Grossherzogl. orient. Münzcabinet bewahrt, gelang es zu ermitteln, dass in der Mitte des erhaltenen Legendenstückes ܕܡܚܡ gegeben ist. Der Vergleichung halber habe ich das ܕܡܚܡ [ܕܡܚܡ] von der Goldmünze auf d. Taf. unter 9, c. in vergrössertem Massstabe abgebildet. Das ܕܡܚܡ zu Anfang in ܕܡܚܡ hat die Gestalt zweier Ringelchen, in der Ver-

bindung im Worte Ispahan ganz die Figur des syrischen Estrangelo-Ho. Und so steht es auch auf unserem Siegel. Das  hat in beiden Legenden links wie eine selbständige Zacke neben sich. Vgl. dazu die entsprechende Form des اصيهان, welche in Soret's Eléments numismat. Taf. V. No. 46 aus dem fünften Jahrhunderte der Hidschra abgebildet ist. — Hiermit ist auch ein Anhalt für die Zeitbestimmung unseres Siegels insoweit gegeben, dass es nicht nach dem fünften Jahrhunderte gehört. — Das dem Ortsnamen folgende  kann der Anfang von سنة sein. In den Elementen vor dem Ortsnamen erkenne ich ; dies um so gewisser, als auch von dem auf Münzen davor gestellten خدا die beiden letzten Buchstaben noch zum Theil wahrnehmbar sind. Somit ist wirklich ein Münzstempel statt Siegel für diese Seite benutzt worden, dessen Umschrift die Worte enthielt: ... dieser Dirhem in Ispahan im Jahre Im Felde wird der Name des Präge-Fürsten gestanden haben.

Sehr merkwürdig ist, dass die Rückseite das Bild eines Reiters bietet, in langsamem Schritt nach links. Sein rechter Arm ist über den Hals des Pferdes vorgestreckt. Stangenzaum und Sattelzeug mit Steigbügel sind wohl ajustirt; der hochgetragene Schwanz des Thieres in einen Knoten geschürzt. Vom Sattel ragt hinter und vor dem Reiter eine Zacke auf, wie bei den sogenannten ungarischen Sätteln. Das Bein des Reiters ist, wo es unter einer breiten Tasche oder einem rockartigen Kleide vorkommt, bis zu den Knöcheln mit einer Hose bekleidet. — Die Zeichnung des ganzen Bildes ist vortrefflich.

Ich unterlasse es, das Vorkommen von Bildern auf moslemischen Denkmälern überhaupt zu besprechen, mich auf das Reiterbild beschränkend. In sehr roher Form erscheint ein solches auf turkmanischen Ortoquien-Münzen und einem Danischmendiden (Lettre de Bartholm. II. S. 25.), das aber mit den unsrigen in keinen Vergleich kommen kann. Sehr ähnlich findet es sich dagegen auf Münzen der Seldschugen Kleinasien. Es liegt mir mehr als ein Dutzend solcher Münzen von verschiedener Grösse vor. Nur sind diese Bilder allesammt nach rechts gewendet, im Galopp dargestellt, der rechte Arm des Reiters nach rückwärts gekehrt, hält ein Scepter oder einen Dreizack, der Kopf des Reiters ist auf einigen Stücken mit einer Kreislinie wie einem Heiligenschein umzogen, und auf einem von einem der Söhne Qildsch Arslan's steht vor dem Kopfe ein arab. Wort wie الله oder الله. — Diese Stücke gehören in das sechste Jahrhunderte der Hidschra. Wenn sie nun auch von demjenigen Zweige der Seldschugen herrühren, welcher in Kleinasien herrschte, so kann hiernach doch das Vorkommen eines solchen Reiterbildes auch bei dem andern Zweige, der schon im fünften Jahrhunderte in Ispahan und Hamadan Hauptsitze seiner Herrschaft

hatte, nicht befremden. So wäre ungefähr ein Zeitpunkt ermittelt, in dem unser Siegel entstanden sein könnte.

Allein es lässt sich noch ein Zweites annehmen. Hr. Thomas hat im Journ. of the Asiat. Societ. 1847. No. XVII. S. 177 ff. Taf. No. 19, eine Münze aus Kabul bekannt gemacht, welche einen unserm Siegelbilde sehr ähnlichen Reiter trägt, ebenfalls nach links gewendet, das Pferd im Schritt, reich geschirrt, aber nicht mit dem Stangenzaume; am Zügel unter dem Halse ein kleiner Halbmond. Die Legende **لله جعفر** und auf dem Reverse **بأمره** lässt keinen Zweifel, dass das Bild den Khalifen al-Muqtadir billah (von 295—320.) darstellt. Die Münze gehört einer türkischen Dynastie, welche die Oberherrlichkeit der Abbasiden anerkannt hatte. Denn Kabul war schon durch den Soffariden Jaqub unter al-Mu'tamid im J. 257 dem Islam unterworfen worden. Wie nachmals die Samaniden, Ghaznewiden u. a. unter abbasidischer Hoheit Kabul beherrschten und an das vordere Persien mit Hamadan reichten, so kann in ihrer Zeit eine solche Bild Darstellung, dergleichen bei den genannten türkischen Dynastien, die Seldschuken eingeschlossen, gebräuchlich waren, uns nicht in Verwunderung setzen. Auf unserem Siegelbilde glaube ich auch noch Spuren einer Legende, wie auf der Kabulmünze, hinter dem Reiter wahrzunehmen. Aber der Stangenzaum und der untere Theil der Kopfbedeckung des Reiters — der obere Theil fehlt leider — nähert unsern Stempel mehr dem der Seldschuken, die in Hamadan selbst residirten. Jedenfalls stellt das Bild den Fürsten, vielleicht den Khalifen dar, zu dessen Patent das Siegel gehörte, welches im vierten oder fünften Jahrhundert d. Hidschr. seinen Ursprung hat. Bekannt sind ältere Khalifenbilder auf den Kupfermünzen Abdulmelik's des Omajjaden, die aber den Fürsten der Gläubigen stehend, oder im Brustbilde zeigen.

No. 10. — Vgl. d. Abbild., wenig grösser als das Orig. — Christlich-arabisch. — Dies Stück, ebenfalls in Blei, und wie die Löcher am Rande für einen Fadendurchzug zeigen, auch als Siegel an einer Urkunde verwendet, ist mir von Hrn. Soret zugekommen, welcher es seinerseits von einem frühern Conservateur du Musée de Chambéry erhalten hatte. — Auf der einen Seite trägt es, von einer Kreislinie umschlossen, das Brustbild des Heilands oder eines Heiligen mit dem Nimbus, die Hände vor der Brust über einem Kinde erhoben, über der linken Schulter zwei Buchstaben, deren erster, wie **Σ**, ungewiss, deren zweiter **I** ist; über der rechten Schulter von oben nach unten wieder ein **I** und ein **Γ** oder **F** oder desgleichen ¹⁾. — Auf der anderen Seite von einem Kreise umschlossen, an dem oben links ein Ringelchen bemerkbar, zwei Zeilen

1) Auf dem Original sind diese Buchstaben bei weitem nicht so scharf und deutlich, wie sie der Graveur wiedergegeben hat.

einer arabischen Legende im Neskhiductus ohne diakritische Puncte, ausser beim letzten Elemente.

Ein grosses Stück des Feldes bis in die zweite Zeile hinein ist zerfressen, und damit ohne Zweifel ein Wort einer dritten Zeile verloren gegangen. — War die Reinigung des Stückes ausserordentlich mühsam, so war es noch mehr die Ermittlung eines Sinnes der Legende, weil die Buchstaben, abgesehen vom oberen Worte, nur als Fragmente durchschimmern oder vieldeutig sind. Ich wiederhole die vielerlei Deutungsversuche nicht, mit denen ich in der Irre ging, da ich jetzt sicher bin, dass die Legende zu lesen ist:

بالله
سمعون بطروش

Durch Gott — Simon Petrus

Das بالله gehört ohne Zweifel zu dem in der dritten Zeile ehemals vorhandenen Worte. — Das Graphische anlangend, könnte das ن im Namen Simon leicht für ein Elif oder Lam angesehen werden, weil der Bogen nach links zerfressen ist, aber durch den folgenden beigegebenen Namen wird jeder Zweifel gehoben. In Petrus ist der Anfangsbuchstabe ganz defect, das ر eng an و angeklemt, vom و nur das Köpfchen noch übrig, und der Schlussonsonant schwer erkennbar. Ueber ihm hat sich deutlich ein Punct erhalten. Ein einzelner Punct über dem Sin findet sich in سنة auf einer Münze Roger's II. in Tafuri Monet. eufische Taf. VIII. No. 2. Der bogige Ausgang des س in unserem Texte ist über die Linie aufwärts gezogen. — Ich habe diese Legende unter No. 10. a noch einmal in vergrössertem Massstabe auf d. Tafel dargestellt. —

Somit enthält das Siegel den Namen des bekannten Fischers und Apostels, auf welchen der römische Stuhl sein Kirchenprimat gründet. Es ist meines Wissens das erste christliche Bleisiegel mit arabischer Legende, das bekannt wird; während bilingue lateinisch-arabische Münzen nicht nur der Normannen, aus Spanien, aus der Krim während der genuesischen Herrschaft u. a. in bedeutender Zahl vorliegen. Wegen des besondern Interesses, das deshalb unser Stück erregt, habe ich einige in der abendländischen Siegel- und Münzkunde besonders erfahrene Gelehrte, Hrn. Rentzmann in Berlin und Hrn. Leitzmann, darüber zu Rathe gezogen; aber als ich nur erst den Namen Simeon, wie ich meinte als des Münzherrn, las, ohne noch das Petrus ermittelt zu haben, wodurch die ganze Untersuchung sich anders gestaltet. Immerhin verdient die Mittheilung des Hrn. Leitzmann, dem das Original vorgelegen hat, noch eine Erwähnung. Er sagt: „Auf der Hauptseite finde ich das von einem Nimbus umgebene Brustbild Jesu, welcher seine beiden Hände einem vor ihm befindlichen Brustbilde eines Knaben auflegt, um ihn zu segnen. Vorstellung von Marc. 10, 16. Aus den darum befindlichen Buchstaben kann ich nichts entnehmen,

vermuthe jedoch, dass es griechische sind, weil man viele und verschiedene ähnliche Siegel aus byzantinischer Zeit hat, mit lateinischer Umschrift nur jedoch noch niemals vorgekommen sind, mit Ausnahme der päpstlichen. Die Darstellung des Bildes Christi ist aber ganz so wie auf den byzantinischen Siegeln. Ich lese von Buchstaben C I A A - I T (oder 7 T) kann aber aus ihnen nichts entziffern. — Auf der Rückseite erkenne ich wohl arabische Lettern, allein die Oxidation hat die Mitte sehr zerstört und ebenso auf der Hauptseite von den Buchstaben wenig übrig gelassen. Es ist möglich, dass dieses Siegel nach Sicilien gehört, und zwar in die Zeit des zwölften Jahrhunderts, Roger II. bis Tancred. Dann kann aber die Hauptseite nur lateinische Buchstaben enthalten. — Dass jene Vorstellung, Christus mit dem Kinde, auch auf altchristlichen Denkmälern vorkommt, ersieht man aus den Bildern bei Bottari Taf. V. u. XXI auf einem Sarkophag, auf Taf. LXXVII n. s. w. — Ich habe ein ähnliches Siegel mit zweierlei Schrift noch nicht in den Händen gehabt.“

Durch diese dankenswerthe Auseinandersetzung veranlasst, habe ich die Prägen der Normannen-Könige in Sicilien verglichen, wie solche ausführlich beschrieben und abgebildet sind in *Monete cufiche* — di Mich. Tafuri, hier aber keine unserem Siegelbilde entsprechende Darstellung gefunden, ja der Schriftcharakter ist dort entschieden ein anderer. Unser Stück muss nach ihm jüngeren Ursprungs sein. Die Frage nach dem Orte, wo es entstanden und gebraucht worden, wird beantwortet sein, wenn nachgewiesen wird, wo das *Simon Petrus* durch Gott als Siegel-Devise in Gebrauch gewesen ist, sammt jenem die Kindlein segnenden Christus-bilde. — Es liegt wohl am nächsten an die Stadt Rom zu denken, die den Apostel Petrus als ihren Schutzpatron verehrte, so dass dieses Siegel einem päpstlichen Erlasse beigegeben worden wäre, der in den Orient unter arabisch Redende erging. Positive Nachweisenagen darüber habe ich nicht ermitteln können. Bekannt genug ist aber, dass des Apostels Petrus auf den älteren päpstlichen Denaren sehr gewöhnlich Erwähnung geschieht; wie auch dass den geistlichen Acten, Stiftungscharten, Bullen u. dgl. „bleierne hangende Siegel“ schon seit dem achten Jahrhundert n. Chr. angefügt waren. Gregor der Grosse soll zuerst davon Gebrauch gemacht haben. Vgl. Neues Lehrgebäude d. Diplomatie von d. Congregat. des heil. Mauri. VIII. Thl. S. 73. 92. 151 f. 197. 220 f. Thl. VII. S. 239. V. S. 297 f. Die morgenländischen Prälaten siegelten mit Blei; ebendas. S. 198, ebenso die Bischöfe des Abendlandes V. S. 300, die Dogen von Venedig, die Städte, Grafen und Herren ebendas. S. 303 f.; die Päpste im 17ten Jahrhundert bedienten sich dreierlei Gattungen von Siegeln, 1) des Fischerrings, mit dem Bildnisse St. Peters, wie er eine Angel ins Wasser senket, auf rothem Wachs; zu Breven, 2) zu Bullen, welche auf einem bleiernen Siegel das Bildnis St. Peters und Pauls nebst einem Kreuz auf der einen Seite und ein

Brustbild des regierenden Papstes und dessen Namen auf der andern tragen. „Das dritte, sagen die gelehrten Benedictiner a. a. O. VII. S. 467, ist nicht üblich ohne nur bei den besondern Geschäften des Papstes.“ Wir erfahren nichts Näheres darüber. In der reichen Gallerie von Münzen der verschiedenen Staaten Italiens aus dem Mittelalter, welche Muratori's *Antiquitates italicae* Bd. II. bieten, und der päpstlichen Siegel ebendas. Bd. III., ist mir keines begegnet, dessen Anlage mit dem unsrigen Aehnlichkeit hat. Ich muss demnach bestimmtere Nachweisungen einem Kundigern oder der Zukunft überlassen, und habe nur noch beizufügen, dass dem ersten, unklaren Buchstaben, der ein P sein kann, auf dem Advers zur Linken, aber nur diesem, ein Beistrichlein untergesetzt ist als Zeichen der Abkürzung, die beiden kleinen Winkelhaken aber, welche Hr. Leitzmann nach dem folgenden I bemerkt, nur Risse waren in dem Inerustat, welche nach weiterem Reinigen verschwunden sind. Würde das P als Pius gelesen, die beiden folgenden II als Zahlzeichen, so erhielten wir Pius den Zweiten als Inhaber des Siegels, jenen gelehrten, klugen und muthigen Aeneas Sylvius aus Siena, welcher im J. 1459 einen Fürstentag nach Mantua wegen Theilnahme an einem Türkenkriege berief. Der Charakter der arabischen Schrift würde zu dieser Zeit sehr wohl passen.

Die noch folgenden zwei Stücke gehören wieder zu der Sendung des Hrn. von Bartholomäi. Es ist nicht berichtet, dass sie mit aus dem Hamadaner Funde stammen.

No. 11. — Vgl. d. Abbild. $\frac{1}{4}$ über Originalgr. — Fragment eines Bronzeringes, dessen unterer Theil weggebrochen ist. Die tafelförmige oblonge Fläche zu oberst ist mit vier Zeilen kufischer Schrift gefüllt, ohne Wortabtheilung zusammenhängend und ohne Finalbuchstaben. Darunter das Bild eines Hundes mit kurzem Schwänze, von links nach rechts gegen ein kleines Thier anlaufend, das zwei zangenartige Spitzen oder Scheeren ihm entgegenstreckt und einen langen abwärtsgebogenen Schwanz hat. — Neben der obern Fläche an der Biegung des Ringes sind zu beiden Seiten halbrunde Schildchen abgegrenzt mit sehr verwischten Spuren von Nestaligschrift.

Herr von Bartholomäi sagt über dies Stück: „Je n'ai pas réussi à déchiffrer les noms qui contiennent les 2 premières lignes, mais dans les 2 dernières se lit la date سنة اربعين خمسين. Cette circonstance est particulièrement rare que de trouver une date sur une bague à cacheter.“

Die Schrift ist verkehrt und erscheint erst im Abdruck rechtläufig, wie die Copie sie darstellt. Die beiden untersten Zeilen lese ich wie der Hr. General. Auffällig ist die Figur des > wie ein ≡, bemerkenswerth die Weglassung der Copula zwischen den Zahl-

wörtern und vielleicht die Schreibung *ميه* noch im sechsten Jahrhundert der Hidschr., wenn nicht, was mir wahrscheinlicher, eine Ligatur für *ميه* statt hat.

Die beiden obern Zeilen lassen sich in gar verschiedener Weise lesen. Ich gebe Folgendes für nichts als einen Versuch, gern bereit, ihn gegen Besseres zu vertauschen.

من عين منه Vom Auge seiner Güte

لا عبد نفى kein Knecht verworfen wird.

Das Suffix an *منه* bezieht sich auf Gott, wie so gewöhnlich in den Siegellegenden mit *عبد* für Gottesverehrer, Moslem. Zweifelhaft kann nur der Schlussconsonant des von mir als *نفى* gelesenen Wortes sein. Der aufwärts gerichtete Zug könnte auch ein , darstellen, wie es ganz ähnlich auf dem Siegel bei Reinand Monum. musulm. II. pl. IV. No. 128 vorkommt, also *نفر*, welches einen ähnlichen Sinn ergibt. — An den beiden Seiten der Schrift, rechts und links, sind kleine bogige Verzierungen angebracht, die nicht zu den Buchstaben gehören.

Sehr merkwürdig wird unser Monument durch die beiden Thierbilder unter der Legende. — Einen Hund, und zwar in derselben Richtung, von links nach rechts und auch sonst ziemlich unserer Figur ähnlich, haben wir zwar auf einem Siegelstein erst jüngst durch Herrn Mordtmann in dieser Zeitschr. Bd. XIX, S. 496 kennen gelernt, auf einer Gemme mit Pehlewi- und parthischen Legenden. Auch ist bekannt, dass dem Hunde der Siebenschläfer, Kitmir, eine Art Bewachung der Briefe und sonstigen Correspondenzen beigemessen wurde, davon jedoch, dass ein rechtgläubiger Muslim solche Bilder in seinem Siegel trug, ist mir sonst kein Beispiel bekannt. Eine Erklärung dieser Erscheinung, sowie eine sichere Bestimmung des zweiten Thieres auf unserem Siegel wird uns glücklicher Weise durch die Beschreibung eines magischen Bechers bei Reinand a. a. O. S. 346 ff. und Taf. VI. geboten. Hier erscheinen unter anderen den Menschen schädlichen Thieren, gegen welche die beigefügten Formeln schützen sollen, auch der Skorpion und „*un chien enragé*“, als welcher auch der unsrige gezeichnet ist, neben einander, und es kann sonach kaum einem Zweifel unterliegen, dass jenes mit Scheeren und langem Schwanze auf unserem Siegel gezeichnete Thier nichts anderes, als ein Skorpion ist. Ueber die Furcht vor diesen, besonders in gewissen Gegenden Persiens häufigen und gefährlichen Thieren und die abergläubischen, darauf bezüglichen Gebräuche der Perser hat Reinand a. a. O. das Weitere beigebracht. Diese Bilder haben also eine talismanische Bedeutung. Derjenige, für welchen der Ring angefertigt wurde, war ein Perser,

worauf auch der dem Ta'liq nahe Schriftcharakter in den Seiten-Exerguen hindeuten kann. Diese enthielten seinen Namen und seine Herkunft. In dem zur Rechten glaube ich als das erste Wort محمد noch zu erkennen; er war also ein Muhammed. Im linken endete die Legende mit دى..., darüber.

No. 12. — Vgl. d. Abbild. etwas über Originalgr. — Ein Talisman. Ein quadratisches Kupferplättchen, auf dessen einer Seite im Felde vier Zeilen Schrift eingeschnitten sind, um welche eine andere Zeile als Einfassung in Quadrat herumläuft. Es ist, um mich der Worte des Herrn Dr. Fleischer, dem das Stück vorgelegen hat, zu bedienen, nichts als ein sinnloses Gemisch von Buchstaben, Ziffern u. dgl., wie man es häufig in den Anhängen der Du'a-nâme findet, wo zur Anfertigung von Talismanen gegen alle mögliche Uebel Anweisung gegeben wird. „Les Orientaux ne tiennent pas à ce que les formules dont ils font usage offrent un sens raisonnable; au contraire, ils recherchent celles auxquelles personne n'entend rien, et elles n'en passent que pour plus efficaces. — Souvent on emploie des signes de convention qui ne sont pas même connus des personnes qui s'en servent: ces personnes sont cependant censées en avoir l'intelligence; mais lorsqu'on les consulte, elles répondent par cette tradition de Mahomet, qu'il ne faut pas jeter les perles à la guéule des chiens.“ Reinaud a. a. O. I. S. 66.

Dürfen wir den vorstehenden Erörterungen über die einzelnen Denkstücke noch einige allgemeine Bemerkungen anfügen, so wird zuerst darauf hinzuweisen sein, welche Bedeutung diese uns jetzt im Originale selbst vorliegenden Siegel haben, um einen heut zu Tage bei der ottomannischen Pforte herrschenden Gebrauch bis in die Zeiten der abbasidischen Khalifen hinauf als herkömmlich zu erweisen. Während die gewöhnlichen Erlasse der türkischen Canzelei nur mit dem Tughra versehen werden, werden die Depeschen und diplomatischen Briefe des Sultans in Gold- oder Silber-Brocat-Bbeutel gethan und mit einem Faden umwickelt, an dem eine mit dem Siegel versehene Siegellackkugel hängt. Man datirt diese Sitte bis in die Zeit Karls des Grossen hinauf und sie soll sich von den griechischen Kaisern, welche wie die Könige des Abendlandes, ihren Kopf oder ihre ganze Gestalt auf dem Siegel darstellen liessen, in den Orient verbreitet haben. Je nach der Würde des Empfängers war die sogenannte Bulle von Gold (χρυσόβυλλον) oder Silber oder Blei oder Siegellack. Auch im Orient wurde dieses allgemeiner Brauch, nur wurden den Dogmen des Islam gemäss, die Bilder weggelassen. So sendete der Seltschuqen-Sultan Gajath-ed-din Kai-Khosru im Jahre 1241 n. Chr., als er vom griechischen Kaiser eine von dessen Verwandten zur Ehe begehrte, ein Schreiben mit seiner goldenen Bulle versehen, nach Konstantinopel. Noch im 16. Jahrh. werden unter dem grossen Soliman dergleichen an christ-

liche Fürsten gesendet und mit einer goldenen Bulle versehene Schreiben erwähnt. Die Belege dafür siehe bei Reinaud a. a. O. I. S. 112. Um das Siegel zu schützen, wurde es in einer Metallkapsel verwahrt. Wie oben bereits bemerkt worden, ist die verhältnissmässig gute Erhaltung unserer Bleisiegel ein Jahrtausend lang nur begreiflich, wenn sie ebenfalls in solcher Weise geschützt waren. Ihr zu Tage Kommen thut nun das Bestehen der beschriebenen Sitte schon im dritten Jahrhundert der Hidschra bei den moslemischen Fürsten völlig evident dar. Und weiter ergibt sich auch, dass schon damals die Machthaber für verschiedene Angelegenheiten oder Provinzen verschiedene Siegel führten. Die Gouverneure aus der Familie Abu Dulaf, denen noch andere Districte untergeben waren, nennen auf unseren Vorlagen speciell al-Karadsch und al-Burdsch, bedienten sich also für diese Ortschaften dieser Siegel, welche für andere unbrauchbar waren. Gleichermassen hatten zur Zeit Charlin's die Könige von Persien fünf und die türkischen Sultane haben deren vier in Gebrauch, die nach Grösse und Form und Verwendung verschieden sind. Ebenso bedienen sich noch die Beamten und selbst Privatleute mehrerer Siegel. In dem so eben erschienenen Werke: Persien. Das Land und seine Bewohner v. E. Polak. Leipz. 1865. I. S. 157. schreibt der Verf.: „Hochgestellte Personen haben gewöhnlich mehrere Petschafte für Urkunden, Privatbriefe u. s. w., welche sämmtlich an einer Quaste aus Gold- oder Silberfäden aufgereiht sind, diese Quaste tragen sie, in einem feinen Beutchen sorgfältig verwahrt, fast immer in der Tasche bei sich.“ S. 283: „Der Name wird nie unterschrieben (unter einem Briefe), sondern nur das Siegel beigedrückt.“ S. 380: „Siegelfälschungen werden durch Abhauen der Finger der rechten Hand bestraft.“

Ein Zweites, wodurch diese aufgefundenen Siegel wichtig werden, sind die Zeitdata. Noch Reinaud a. a. O. I. S. 88 erachtete es für das Rathsamste, darüber, ob die Siegel vor dem Gebrauche der Ziffern, die uns auf Münzen zuerst im Jahre 614 u. 615 d. Hidschr. begegnen, Zeitangaben enthalten haben, nichts zu bestimmen. Er hält es für die ältern Zeiten nicht für wahrscheinlich, weil die Siegel so klein waren. Durch unsere Vorlagen wird das aber nun auf das Bestimmteste widerlegt. Denn das ausserordentlich kleine Stück No. 2 enthält so gut wie die meisten andern die Jahrzahl vollständig in Worten angeschrieben.

Rücksichtlich des Alters nehmen unsere Siegel unter den muhammedanischen, die uns durch Abdrücke bekannt und deren Zeit bestimmt ist, die dritte Stelle ein. Als erstes hat das des Muhammed selbst zu gelten, welches der in Aegypten durch Barthélemy aufgefundenen Urkunde des Propheten an den Muqamas von Alexandrien vom 6ten Jahre der Hidschr. angefügt ist. Vgl. Journ. asiat. 1854. IV. S. 482 ff. Ihm folgen die beiden Siegel in Thon unter zwei arabischen Passen vom Jahre 133 d. Hidschr., welche im Journ.

des Savans 1825. S. 462 nach den Papyrus-Originalen facsimilirt und von de Sacy entziffert worden sind. Sie enthalten eine fromme Sentenz und den Namen ihres Inhabers *جابر*. Keines von diesen hat ein Zeitdatum. Ihre Zeitbestimmung ergibt sich nur aus den Urkunden. Unsere hamadanischen Siegel, welche der Zeitordnung nach folgen von 257—314 d. H., sind somach die ersten und ältesten, auf denen eine Zeitbestimmung geboten wird.

Zum Dritten werden wir ihnen gewisslich auch deshalb ein besonderes Interesse nicht versagen, weil sie die einzigen Denkmäler sind, die uns von der einstmal mächtigen und in der mohammedanischen Geschichte oft erwähnten Familie Abu-Dalaf's übrig sind. Kannten wir bis dahin nur Namen ihrer Glieder, so haben wir jetzt auch sicht- und greifbare Monumente ihrer einstigen Existenz und Herrschaft vor uns zur weiteren Gewähr und selbst Vervollständigung dessen, was die geschichtlichen Annalen über sie erzählen.

Endlich viertens muss aber ihr wissenschaftlicher Werth besonders wegen der neuen paläographischen Data hoch veranschlagt werden, die wir aus diesen Siegeln gewinnen. Denn wir finden hier zum ersten Male in kufischen Texten jene Involutio litterarum in zwei Beispielen, ferner einen eigenthümlichen Gebrauch des untergesetzten Punctes, und noch jenes auf Münzen häufige, vielbestrittene *ح*, für dessen Bedeutung sein Vorkommen auch auf einem Siegel unsere Aufmerksamkeit ganz vorzüglich auf sich zieht.

Sind nun diese Stücke, deren Entstehung, soweit Zeitdata gegeben sind, 57 Jahre auseinander fällt, zusammen aufgefunden worden, so muss der Fundort eine Art Archiv gewesen sein, wo die amtlichen Diplome und Patente verwahrt wurden. Wir sind nach dem Fundo dieser Siegel nicht berechtigt den Inhalt jenes Archivs in Hamadan während der Zeit des Islam auf anderes als auf Provinzial-Documente zu beziehen; immerhin aber wird man sich dabei der Erinnerung nicht entschlagen können, wie an selbiger Stelle, in dem alten Ekbatana, in der Burg zur Zeit des Cyrus und Darius sich das Reichsarchiv befand, worin die Rolle gefunden wurde, die den Befehl des Cyrus zum Wiederaufbau Jerusalems enthielt. Eara 6, 2. Trotz der vielen Verwüstungen, welche diese Stadt betroffen haben, ist noch jetzt die Stelle der Burg, die als Palaast, Reichsarchiv und Schatzhaus gedient haben mag, erkennbar. Trümmerhügel und überwucherte Lehmberge liegen um die Terrasse oder Plattform umher, auch grosse Quadersteine mit arabischen Inschriften aus der Periode der Khalifenherrschaft in Persien, und wie reich dieser Schuttboden noch an Alterthümern sein muss, erhellt schon daraus, dass Morier in den wenigen Tagen, die er hier verweilte, und ebenso Ker Porter Cylinder mit persopolitanischen Figuren und Keilschrift, geschnittene Karneole, Seleuciden-

Parthische-, Sasaniden-Münzen und moslemische Talismane erwerben konnten. Vgl. Ritter's Erdk. IX. S. 194. Vermissen wir ungern eine Notiz über den Platz, wo unsere Siegel gefunden worden, und steigert sich durch die genauere Erkenntniss ihrer Wichtigkeit der Schmerz über den Verlust der übrigen mit zu Tage gekommenen um so höher, so würde doch auch das als ein Glück zu betrachten sein, wenn etwa ein Europäer, den sein Stern nach Hamadan führt, dadurch angeregt würde, den unzweifelhaft dort noch verborgenen wissenschaftlichen Schätzen nachzuforschen und sie uns zu heben. — Zum Schlusse endlich noch Dank dem Hrn. General von Bartholdi, der die beschriebenen mir übermittelt und gestattet hat, dass sie fortan als eine der vorzüglichsten Zierden in dem Grossherzoglichen Cabinet zu Jena bewahrt bleiben.

Ueber die Sprache der sogenannten Kāfirs im indischen Caucasus (Hindū Kūsch).

Vorgetragen

in der Versammlung der D. M. G. in Heidelberg, den 28. Sept. 1865,

von

Dr. E. Trumpp, Diaconus in Pfullingen.

Den Gegenstand der folgenden Abhandlung habe ich schon vor mehreren Jahren im XIX. Band des Journals der Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland behandelt, wo ich mich auch über die Art und Weise, wie ich zu meinen Notizen über die Kāfir-Sprache gekommen bin, ausgesprochen habe.

In neuester Zeit nun ist meine Aufmerksamkeit auf jenes äußerst interessante Volk wieder gelenkt worden durch einen kurzen Reisebericht, den zwei bekehrte Afghānen von Peschawer über ihre Reise nach Kāfiristān den Missionarien in Peschawer abgestattet haben ¹⁾.

Diese gefährliche Reise wurde unternommen von den Afghanen Fazl Haqq, dem Sohne eines wohlbekannten Mullah's von Adina im Peschawerthal, der im Jahre 1859 getauft worden ist, und von Nur-Ullah, einem andern getauften Afghanen aus dem Lande der Yusufzeis. Fazl Haqq war nach seiner Taufe in das Guide-Corps eingetreten, das in Merdān unter Major Lumsden stationirt war. In jenem Corps dienten auch einige Kāfirs, die Major Lumsden durch einige Muhammedaner hatte auffordern lassen, von ihren Bergen auf britisches Gebiet herabzukommen, um Dienste zu nehmen. Major Lumsden hatte nämlich die Absicht ein ganzes Kāfir-Corps zu organisiren, weil die engl. Regierung hoffte, sie besser gegen die wilden und treulosen afghānischen Stämme gebrauchen zu können; sein Plan stellte sich jedoch bald als unausführbar heraus, da nur einzelne Kāfirs, wegen der Unsicherheit der Wege in Folge der Todfeindschaft der angrenzenden muhammedanischen Stämme, sich bewegen liessen, den gefährlichen Schritt zu wagen. Einer dieser Kāfirs war Gārū, den ich selbst einige Tage in Peschawer in mei-

1) Siehe auch einen engl. Bericht in dem Church Missionary Intelligencer, July, 1865.

nem Hause hatte, der sich bewegen liess, in das Guide-Corps einzutreten. Als es ihm aber, nocht einem andern Káfir, gelungen war, nach seiner Entlassung aus dem Guide-Corps seine heimathlichen Berge wieder zu erreichen, so sandte er wiederholt an Fazl Haqq eine Einladung, ihn in seiner Heimath zu besuchen.

Trotz der eindringlichsten Abmahnungen traten beide die Reise nach Káfiristán an, mit verschiedenen Arzneien und kleinen Geschenken versehen. Sie verliessen Peschawar den 9ten Sept. 1864, und gingen direct nordwärts nach Swát. Sie hatten ursprünglich die kürzere Route nach Jelatabad nehmen wollen und schon mit einem Caravanenführer sich verständigt; als dieser aber erfuhr, dass sie Christen seien, wollte er nichts weiter mit ihnen zu schaffen haben. Die erste Nacht rasteten sie in dem Dorfe Kangra¹⁾, wo sie jedoch von einem Schüler von Fazl Haqq's Vater erkannt wurden, der drohte, sie verrathen zu wollen. Sie verliessen daher das Dorf wieder, als ob sie nach Peschawar zurückkehren wollten, und kamen durch einen Umweg den folgenden Nachmittag in Sanderai an. Ihr nächster Marsch ging nach Baraundersai, von wo an der Weg unsicher war; sie mussten desshalb bei Nacht reisen mit drei Führern, die ihnen zugleich als Bedeckung dienten und sie bis nach Shahr²⁾ begleiteten. Hier verliessen sie das englische Gebiet und betraten den Boden von Swát. Mit knapper Noth wichen sie auf ihrem Wege einem früheren Zögling der Peschawar Missionsschule aus, indem sie sich in die Reisfelder verbargen, wo sie knietief im Wasser waten mussten bis zu dem Swat-Fluss, über den sie mit Mühe setzten, unterstützt durch einen Afghanen, der ihre Kleider hinübertrug. Nach einem Marsch von mehr als 12 Stunden erreichten sie Bar Badwán, wo ein gastfreundlicher Hafner sie aufnahm und ihnen zu essen gab.

Am 12. September kamen sie in Kalamanai an; der Weg galt zwar als gefährlich, doch gelang es ihnen, zwei bewaffnete Männer als Begleiter zu bekommen. Am folgenden Tage liessen sie Swát hinter sich und betraten Bajour, nachdem sie den Malayi-Fluss überschritten hatten, was in einer Wiege geschah, die durch ein angespanntes Seil über den reissenden Fluss gezogen wurde. Sie machten Halt in Walai, wo sie, in Folge ihrer Müdigkeit unter einem Baume einschliefen; sie wurden jedoch bald durch einen andern Schüler von Fazl Haqq's Vater aufgeweckt, der wissen wollte, was er, als Christ, da zu thun habe. Sie versuchten ihn mit freundlichen Worten zu versöhnen, und gaben ihm einen

1) Die Namen der weiter unten vorkommenden Dörfer sind auch auf der sonst so exacten Karte des englischen General-Quartiermeisterstabes (entworfen von Major Walker, Calcutta 1852) nicht zu finden, so wichtig es auch wäre, ihre Localität genau bestimmen zu können.

2) Shahr (شهر) ist auf Elphinstone's Karte zu finden; es liegt auf dem linken Ufer des Landai (des kleinen) oder Swat-Flusses.

kleinen Spiegel zum Geschenk; allein er wollte Ashrafis¹⁾ und Perlen dafür zum Lohne haben, dass er sie nicht augenblicklich als Christen angebe und ihren Tod herbeiführe. Endlich gab er sich mit 9 Rupien zufrieden, und da er mit der Dysenterie behaftet war, gaben sie ihm Arznei, welche ihm gut bekam; er führte sie dann in seines Oheims Haus und gab ihnen zu essen. Ihr nächster Marsch ging nach Miñn Kilai, durch Shobāna. Hier trafen sie 40 bewaffnete Hindustānis, unter ihren beiden Anführern, Abd-ul-Mejid und Abd-ul-Karim. Als diese hörten, dass Reisende von Peschawer angekommen seien, kamen einige von ihnen, um zu fragen, ob die Sūhīs (die Engländer) noch weitere Expeditionen vorbereiteten; und nach einigen Unterredungen beherrschten sie sie als ihre Gäste. Hier mussten sie drei Nächte bleiben, da der weitere Weg so gefährlich war, dass sie Niemand begleiten wollte. Endlich vermochten sie 7 Männer, sie mit ihren Flinten bis Badān zu begleiten; als sie aber dort ankamen, wollte sie Niemand aufnehmen noch ihnen zu essen geben, nicht einmal für Geld. Sie setzten sich am Wege nieder; nach einiger Zeit hörten sie, wie ein Mann zu einem andern sagte, dass sein Weib krank sei. Sie fragten nach der Ursache ihrer Krankheit und gaben ihrem Mann Arznei für sie. Der Schmerz der Frau liess nach und der dankbare Mann gab ihnen Brod und Nachtlager und verschaffte ihnen 4 Begleiter, um sie am andern Morgen nach Ghokhai zu bringen. Hier verliessen sie Bajour und betraten Kūnar, nachdem sie den Hindūraj überschritten hatten, ein äusserst hohes Gehirg, das auf seiner Nordwest-Seite bewaldet ist. Das erste Dorf in Kūnar war Marawarm, wo sie nur noch zwei Tagemärsche von dem Nāshi oder Kātar-Stamm der Kāfirer entfernt waren, von dem eine Anzahl zwei Nächte zuvor das Dorf angegriffen und einen Mann und ein Weib getödet hatte. Die Leute waren alle noch in grosser Aufregung und hielten Nachtwachen in Erwartung eines weiteren Angriffes. Sie hielten unsere Reisenden an und sagten ihnen, dass sie entweder mit ihnen wachen oder ihr Dorf verlassen sollten.

Sie setzten sich mit ihnen nieder und bald entspann sich das folgende Zwiegespräch mit einem Mullah: „Wo kommet ihr her?“ „Vom Yusufzel-Land.“ „Von was für einem Dorfe?“ „Von Adina.“ „Kennet ihr den Mullah Pasanei?“ (Fazl Haqq's eigenen Vater). „Ja.“ „Habt ihr seinen Sohn Fazl Haqq gesehen, den ich als ein Kind wohl kannte, wo ich des Mullah's Schüler war?“ „Ja.“ „Wie befinden sie sich? geht es ihnen allen gut?“ „Ja, es geht ihnen allen gut.“ „So kommt herein, sagte der Mullah, und esset etwas, denn ihr habt mir gute Nachrichten gebracht.“

Ihr nächster Marsch nach Pusbit war besonders gefährlich,

1) *آشرفی* (früher die gewöhnliche Goldmünze der Mogul-Kaiser; sie ist 1 Pfund, 11 Shilling und 8 Pence werth.

aber sie verschafften sich 8 bewaffnete Männer, um sie zu begleiten. Auf dem Wege begegneten sie gerade an einer solchen Stelle, wo sie nicht ausweichen konnten, einem Manne, Wasik, dessen Bruder Shafik unter den Guiden diente. Sie kannten sich und umarmten sich nach ächter afghanischen Sitte, indem sie einander um den Hals fielen. Ohne ihm Zeit zu lassen, sich zu besinnen, erzählten sie ihm den ganzen Hergang und verliessen sich auf seine Verschwiegenheit, indem sie ihm zugleich zu verstehen gaben, dass sein eigener Bruder auf englischem Gebiete sich befinde, und dass natürlich er desshalb ihr Freund sein werde. Er bewahrte ihr Geheimniss, nahm sie gastfreundlich auf und wusch ihre Kleider.

Vier Reiter, die denselben Weg ritten, begleiteten sie nach Künar, einem grossen Dorfe, mit einem guten Bazär und vielen Hindü-Läden. Hier überschritten sie den Künar-Fluss auf aufgeblasenen Häuten und gingen durch Kudalai und Patan nach Nürghal. In Nürghal erwarteten die Leute ebenfalls einen Angriff von den Käfirs. Sie konnten hier nichts zu essen bekommen, aber durch ihre Arzneien, womit sie einen Mann vom Fieber curirten, verschafften sie sich etwas Brod und Käse. Hier banden sie fünf Häute zusammen, setzten sich auf dieses Floss und fuhren den Strom hinab nach Tangai, von wo sie weiter nach Bariäbād in Ningrahār gingen, wo sie, als sie in das Dorf traten, fünf Studenten und Sipāhis aus dem Yusufzei-Lande in einer Moschee sitzen sahen, welchen sie wohl bekannt waren. Sie zogen sich unbemerkt zurück, und schlossen mit einem Manne, den sie ausserhalb des Dorfes antrafen, der Kameele mit bedeckten Kajawas ¹⁾ führte, wie sie von verschleiorten Frauen auf ihren Reisen gebraucht werden, einen Handel ab, dass er sie, verborgen wie Frauen, nach Jelaläbād bringen sollte, weil sie in der Nachbarschaft Feinde hätten, welche sie vermeiden wollten.

So hatten sie den ersten Theil ihrer Reise nach Jelaläbād in Sicherheit vollbracht. Sie waren 150 Meilen auf ungangbaren Wegen gegangen um die directe Route durch den Chaibar-Pass zu vermeiden, die, obschon sie nur 70 Meilen von Peschawer beträgt, für sie als Christen ganz unausführbar war. Sie hielten es jedoch nicht für gerathen, längere Zeit in Jelaläbād zu verweilen, sondern nachdem sie eine gute Mahizeit von Fleisch, Melonen und Trauben eingenommen hatten, machten sie sich wieder auf den Weg, der sie zuerst, durch Nasiräbād, nach Chärbūgh führte. Auf diesem Wege passirten sie viele grosse Höhlen, die über den Fluss hereintraten, und die von den Käfirs in den alten Zeiten gebaut sein sollen.

1) *كَبَاجُوه* oder *كَبَاجِد* sind grosse aus Weiden geflochtene Körbe, die auf beiden Seiten des Kameels herabhängen und in welchen die Frauen in einer kasernen Stellung zu ruhen pflegen.

Hier waren sie gezwungen, sich zu verkleiden, da in der Nachbarschaft einige frühere Guide-Soldaten lebten, zu denen sie sich nichts Gutes versahen. Die Frage, wie sie ihre Dörfer unbeobachtet passiren könnten, erforderte reifliche Erwägung. Endlich beschlossen sie, in Weiberkleidung zu reisen und ihr Gesicht mit Burkas zu bedecken. Sie warben drei Fahrer an, um sie zu vertheidigen und zu begleiten; diese mieteten für sie, als für Frauen, in Muleyan ein Privat-Gemach und kochten ihr Essen; aber zu ihrem Schrecken wollten sie sie nicht mehr weiter begleiten, nachdem sie sie zu dem Dorfe gebracht hatten. Endlich liessen sich drei Führer für ein Geschenk herbei, sie nach dem nächsten Dorfe Niyasi zu begleiten, wo sie wieder ihre eigene Kleidung annahmen. An den Ufern des Mangö-Flusses waren sie nunmehr in einem Lande, wo jedermanns Haus eine Festung ist und jedes Dorf eine Burg; in aufeinander folgenden Marschen kamen sie nach Rajai, Kotäla, Adär und von da nach Kajgara, dem Dorfe eines andern Guide-Sipäh's, Shabbuddin, der ihr Freund war. Sie gaben ihm einen Peschawer Turban, und erriethen seine kleine Tochter, die am Fieber darniederlag; er begleitete sie nach Nihür, dem letzten muhammedanischen Dorfe auf ihrem Wege. Hier wohnte Abdullah, der Sahibzadah, welcher im Jahre 1856 mit Majid und dem Sohne eines Kafir-Häuptlings in Peschawer gewesen war. Er ist ein Sayyid und in jener Gegend ein grosser Mann, da er hauptsächlich die Mittelsperson ist für den Verkehr zwischen den Muhammedanern und den Käfirs. Er sagte ihnen offen, dass, wenn sie Kafiristan betreten würden, sie getödtet werden würden. Sie erwiderten, dass sie dort Freunde hätten, und gaben ihm Geschenke, um ihn zu bewegen, sie mit acht Schutzleuten nach Malöl zu begleiten. Der Weg war so überaus steil, dass sie mit Händen und nackten Füssen sich an die Felsen anklammern mussten, um den Berg zu ersteigen.

Halbwegs nach Malöl liegt Manli, das Rendez-vous der Käfirs, wohin sie ihre Wallnüsse und Früchte bringen, und dafür Salz von den Muhammedanern eintauschen. Fünfzig Käfirs waren zu diesem Zwecke dort anwesend. Abdullah sagte zu ihnen, sie sollten sich nicht fürchten, und die Käfirs kamen herzu, sie zu grüssen, indem sie ihre beiden flachen Hände horizontal ausstreckten, die ihrigen umschlangen und so rückwärts und vorwärts schlangen, mit dem Rufe: Modaji, shäbasse¹⁾ (seid nicht verdrossen; es freut uns, euch zu sehen). Sie waren mit Bogen, Pfeilen und Messern bewaffnet. Unsere Reisenden fragten nach Gürä, dem Kafir-Sipahi, der sie in ihr Land eingeladen hatte; sie erfuhren

1) Modaji ist mir unbekannt; shäbasse ist offenbar das bekannte شاه باش bravo! (wörtlich: sei ein König!), was sie von den Afghänen angenommen haben. Die Erklärung in Klammern rührt von den zwei Reisenden her, die aber keine grossen philologischen Studien in Kafiristan gemacht haben.

dass er zu einem Leichenbegängniss in ein benachbartes Dorf gekommen sei. Sie schrieben ihm eine Linie in Pajtö, um ihn zu sagen, dass er augenblicklich kommen solle (denn Gärä war von Paal Haqq im Lesen unterrichtet worden); sie gaben einem Käfir sieben Ellen von ihrem Turban für den Botenlohn; denn Geld ist hier nutzlos und ganz unbekannt. Dann gingen sie alle nach Majel, von wo aus der Sähitzadah und Shahladdin zurückkehrten, da sie nicht weiter zu gehen wagten, und unsere Reisenden blieben allein bei den Käfirs zurück. Sie hatten nun wenigstens den Endzweck ihrer Reise erreicht, und sahen das Volk von Angesicht zu Angesicht, um desswillen sie Gefahren und Mühsalen ausgestanden hatten. Wie wird wohl ihr Empfang ausfallen? Sie wussten, dass das Loos eines jeden muhammedanischen Afghanen in Käfiristan der Tod war, und sie waren wie Afghanen gekleidet. Ihre Freunde waren noch nicht angekommen und sie hatten keinen Beistand bei sich, ausser Gott. Da sie nichts zu essen hatten, tauschten sie weitere Ellen des Turbans für Brod und Käse aus, als sie glücklicherweise eine Frau mit bösen Augen bemerkten. Sie gaben ihr Arznei, welche sie wieder herstellte, und sogleich brachte das ganze Dorf alle Kranken herbei, um sie heilen zu lassen. Von elf Menschen wurden sechs vom Fieber durch Chinin geheilt, so dass die Leute sehr freundlich gegen sie wurden. Sie hatten jetzt Zeit sich umzuschauen. Die Gipfel der Berge waren kahl und öde, aber ihre Seiten waren bewaldet, besonders mit Fichten; es gab auch Wallnusshäume, Maulbeerbäume und Myrobalanenbäume. Die Felder waren alle künstlich in kleinen Terrassen angelegt, die mit Steinen aufgebaut waren, und da es kaum irgend welche Erde dort hat, machen sie Boden mit Sand und Dünger. Von den Häusern waren manche fünfstockig, mit flachen Dächern und hölzernen Thüren; die Leute steigen von einem Stock zum andern auf einem schiefen Balken hinauf, in welchen Fusstritte auf plumpe Weise eingehauen sind. Die Feuer wurden in der Mitte der Zimmer angezündet, um welche sie alle herum sassen; der Rauch entwich, so gut er konnte. Beim Essen sassen sie zuweilen auf dem Boden; aber öfters auf niederen Stühlen mit Tischen, auf welche sie die Speise stellten. Es gab auch Betten in den Häusern, aber gewöhnlich liegen sie auf einem rauhen Teppich auf dem Boden, dessen Ende sie über sich werfen. Die Weiber waren nicht verheirathet und waren sehr weiss und rüßerist schön, mit dunkelbraunem Haar und Augen. Sie mischten sich unter die Männer und schwatzten oft mit ihren Besuchern. Ihr Anzug bestand aus engen Hosen, schwarz unter dem Knie und ober demselben weiss, mit einem Hemd über den Körper, das beinahe bis auf die Knie reichte, aber nur lose um die Hüfte gebunden war. Ihr Haar war zusammengezwungen und durch eine kleine wollene Kappe auf dem Kopfe zusammengehalten. Der ganze Hals war mit Halsbändern von Beeren und Kugeln bedeckt. Ihre Füße sind gewöhnlich bloss, manchmal tragen sie auch Stiefeln. Männer wie

Frauen tragen messingene oder eiserne Armspangen ¹⁾, die mit Schlangenköpfen geziert sind, und ebenfalls messingene oder eiserne Halsbänder. Die Weiber haben lange schwere Ohrringe von Kugeln, die um das Ohr geschlungen und durch eine Schnur gehalten werden, die an die Kappe auf dem Kopfe befestigt ist. Die Männer tragen wollene Hosen, die mit einem Gürtel um die Lenden gebunden werden, mit Röcken von Ziegenfellen, die um den Körper geschlungen werden, und mit langen Aermeln von demselben Stoff, die besonders angezogen werden, in denen die Haare einwärts gekehrt sind. Der Kopf ist gewöhnlich bloss oder mit Baumrinde bedeckt. Sie rasiren ihr Haupt, wobei sie in der Mitte eine runde Stelle mit langen Haaren stehen lassen ²⁾. Manchmal rasiren sie den Kinn- und Backenbart, und manchmal nur den Kinnbart; wenn sie aber einen Kinnbart tragen, lassen sie ihn nie lang wachsen.

Die Weiber verrichten alle Arbeit; sie kochen, mahlen Korn, holen Holz und Wasser. Sie pfügen auch ihre sogenannten Felder, indem ein Weib den Pflug leitet, das andere aber denselben vorn zieht. Die Männer schämen sich irgend eine Arbeit zu verrichten; das einzige was sie thun ist, dass sie die Heerden füttern, fichten und sich zu Berathschlagungen versammeln. Das Hornvieh ist sehr rar, aber Ziegen gibt es im Ueberflusse.

Nach drei Tagen kam Gärä an. Er war den ganzen Weg gesprungen, aus Furcht, sie möchten getödtet werden. Er hatte, wie er sagte, erwartet, dass der englische Missionar bei ihnen sei, aber kein englischer Missionar hatte sich getraut, einen solchen Weg zu machen. Er nahm sie mit der grössten Herzlichkeit auf, und liess sie mit ihm in sein Dorf zu gehen, indem er es auf sich nehmen wollte, sie mit seinem Leben zu vertheidigen.

Den andern Morgen reisten sie alle ab auf dem Wege nach Titäni, welcher sehr gebirgig war und fast gänzlich über Felsen hin führte, die manchmal so steil wie Staffeln waren; sie hatten noch zwei Ellen von dem Turban übrig, die sie für 8 Brodlaihe verkauft. Die Nacht brachten sie auf einem Hause zu, das fünf Stockwerk hoch war.

Eine schreckliche Einweihung in ihre neue Arbeit lag nun vor ihnen, welche die Wildheit der Kafsirs in ihren schlimmsten Zügen ihnen vor Augen stellte. Ihr nächster Marsch ging nach Nikōra, das auf der Höhe der Berge gelegen ist. Hier trafen sie 25 bewaffnete Muhammedaner an, welche von den Kafsirs von Maugß herüber eingeladen worden waren. Schon vor vielen Jahren war eine Anzahl Kafsirs in ihrem Dorfe erschlagen worden, und sie dachten, die That sei vergessen oder vergeben; sie hielten sich für ganz sicher, da sie bewaffnet und in solcher Anzahl kamen, um von der Gastfreundschaft der Kafsirs Gebrauch zu machen. Ihre Wirthe

1) Vergl. dazu Elphinstone's Schilderung p. 624.

2) Ganz nach Art der heutigen Hindus.

tractirten sie aufs grossmüthigste und hatten sie überredet, nachdem sie allen Verdacht aus ihren Herzen entfernt hatten, ihre Waffen in den Hütten zurückzulassen, die ihnen angewiesen waren. Gerade zu jener Zeit kamen unsere Reisende dort an und unterhielten sich viel mit diesen Mangü-Leuten, von denen zwei Mullahs waren und 6 Studenten von Künar, als plötzlich ihr Freund Gärä ihnen auf Hindüstān zurücklief, sie sollten weggehen. Sie fragten warum: „Weil sie jetzt im Begriffe sind, zu tanzen.“ „Dann wollen wir bleiben und zusehen.“ „Aber es wird eine Tamāshā¹⁾ folgen, und ihr müsst weggehen.“ Alles dieses ging auf Hindüstān vor sich, welches Niemand ausser ihnen, verstand. Sie gingen ruhig weg und setzten sich oben auf den Felsen.

Die Kāfirs brachten eine Drommel und Pfeifen und fingen an zu singen und zu tanzen, wobei sie ihre Hände und Füsse herumwarfen, indem die Weiber zuschauten. Dann wurde plötzlich, ohne die geringste Warnung, jedes Kāfir Messer gesteckt, und hoch über dem Kopfe geschwungen, und mit einem lauten Pfeifen stürzten sich 4 oder 5 Kāfirs auf jeden Muhammedaner, und stachen ihn auf allen Seiten. Alles war in einem Augenblick vorüber, und alle waren todt niedergesunken, mit vielen Wunden bedeckt. Dann schlugen sie ihnen die Köpfe ab und warfen sie in den Bach drunten. Unsere Reisenden waren sprachlos vor Schrecken, als Gärä ihnen wiederholt sagte, sie sollten sich nicht fürchten; es solle ihnen kein Haar gekrämmt werden. Sie zeigten auf die toten Körper unter ihnen und sagten mit halb ersticktem Athem, dass ja auch diese vor einer kleinen Stunde die Gäste der Kāfirs gewesen seien. Er erklärte ihnen den Grund dieser schrecklichen Rache. Die Blut-Fehde war noch nicht gehoben und die Kāfirs hatten nie den Mord ihrer Brüder vergessen. Er ermahnte sie übrigens, ihn nie zu verlassen. Nach drei Tagen schickten die Kāfirs nach Mangü, um ihnen sagen zu lassen, dass sie Leute senden sollten, um das Eigenthum der Erschlagenen zu holen: denn die Kāfirs tödten wohl einen Musalman, aber plündern ihn nie aus. Einige Leute kamen von Maläl und brachten ihre Flinten und Dolche (welche die Kāfirs so hoch schätzten, aber nicht nehmen durften) so wie ihre Hände und Köpfe zurück. Von Nikēra gingen sie über den Walimand, das höchste Gebirge in der Gegend, wo der Schnee vom vorigen Jahre noch ungeschmolzen in den Höhlwegen lag, nach Begāra, und von da den folgenden Tag nach Gärä's eigenem Dorfe, Shaidar-lām. Hier wurden sie von vielen Freunden besucht. Kachū, der Guide-Sipāhī, kam mit seinen zwei schönen Weibern, sowie Kūrak, Shāshi, Bādshāh, Waskāri und Bālō, welche alle zu einer oder andern Zeit in dem Guide-Corps gedient hatten. Sie brachten ihre

1) In Indien heisst تمشقه jedes Spectakelstück, öffentlicher Aufzug oder Lustbarkeit.

Weiber und Kinder, mit Lebensmitteln und Trauben, und erwiesen alle Gastfreundschaft den Fremden, von denen sie wiederum beschenkt wurden. Schon zuvor hatten sie ihre Missionsarbeit angefangen: denn Gärä und seine Freunde hatten immer an ihren Morgen- und Abendandachten Antheil genommen, und es wurde zu verschiedenen Zeiten viel über Religion gesprochen; aber jetzt fingen sie dieselbe in allem Ernste für etlich und awanzig Tage an. Den ganzen Tag, von Morgen bis zur Nacht, sprachen sie mit den Leuten und beantworteten Fragen; die Leute nahmen auch Antheil an ihren Andachten. Bei Nacht schrieben sie ihr Tagebuch, in welchem sie auf Paßtö alles genau aufzeichneten, was sie sahen und hörten, mit den Namen der Personen, Plätze und Sachen. Dieses Tagebuch wurde mit Limonensaft geschrieben, und sah, nach ihrer Rückkehr wie unbeschriebenes weisses Papier aus; als es aber über dem Feuer erwärmt wurde verdunkelten sich die Buchstaben nach und nach und nahmen ihre eigenen Formen an. Gärä und Kachū und ihre Weiber waren am theilnahmsvollsten, alle aber hörten zu und alle zollten Beifall, als Gärä die Worte, die sie sprachen, in ihre eigene Sprache übersetzte. Manchmal versammelte sich das ganze Dorf, Männer, Weiber und Kinder. Das Tagebuch enthält eine interessante Beschreibung von vielen ihrer Gebräuche. Die Männer heirathen nie in ihrem eigenen Dorfe; denn alle Frauen desselben Dorfes werden als Schwestern betrachtet, auch heirathen sie nie ohne die freie Einwilligung von Mann und Weib. Wenn ein Mann seine Wahl getroffen hat, bittet er seinen Vater für ihn ein gewisses Mädchen zu erhalten. Der Vater schickt eine Ziege und drei Widder in das Haus von des Mädchens Vater. Nichts wird dabei gesprochen, sondern die Ziegen werden innerhalb des Hauses angebunden. Wenn der Vater des Mädchens die Ziege tödtet und die Widder behält und den Ueberbringer ohne dieselben nach Hause schickt, so ist der Verspruch vollendet; schickt er aber die Ziegen zurück, so hat das Mädchen seine Einwilligung nicht gegeben. Wenn sie einmal verlobt sind, so kann der Mann das Mädchen ruhig in den Gebirgen besuchen, aber er spricht mit ihr nie öffentlich (nie mit andern Weibern), noch bringt er ihr Geschenke. Wenn der Hochzeitstag da ist, so sendet der Vater des Bräutigams zwei Männer zu dem Vater der Braut, mit Ziegen und Geschirren und Pfannen, einem Spiess und Leuchter oder vielmehr mit einem Leuchtholz (denn sie brennen kein Oel, sondern Fichtenholz), und, wenn er es vermag, auch mit einer Flinte. Die zwei Männer bleiben dort zwei Nächte, während in beiden Dörfern Tanzen und Essen vor sich geht, die Männer und Weiber für sich. Die Männer scheinen, wie sie (die Reisenden) bemerkten, ihr Leben mit Tanzen und Spielen zuzubringen. Der Vater der Braut gibt ihr dann ihre Kleider (die schwarzen gelten für die schönsten) und die zwei Männer begleiten die Braut, gefolgt von verschiedenen Weibern, welche Korn mit sich tragen, nach dem Hause des Bräutigams. Wenn einmal die Braut

über die Schwelle getreten ist, finden keine weiteren Ceremonien mehr statt; sie ist ohne weiteres sein Weib. Die Weiber bleiben bei ihr zwei Tage, und kehren dann zurück, nachdem sie vier Ziegen erhalten haben. Die neuvermählte Frau darf ihres Vaters Haus vor fünf Jahren nicht besuchen. Nachher kann sie ihren Vater und ihre Mutter für einen Monat oder zwei besuchen, und wenn sie zurückkehrt, tragen die Weiber wiederum Korn mit ihr. Nachher können sie Besuche machen, wie sie wollen.

Ehebruch ist in Kāfiristān ganz unbekannt¹⁾; doch haben viele mehr als eine Frau. Der Bruch des göt. Gebots auf irgend welche Weise wird auf keine Weise gesühnet. Sie glauben, dass die Rache ihrer Götter für einen solchen Act auf das ganze Dorf fällt. Wenn eine Dürre eintritt oder irgend ein Unglück über ein Dorf kommt, so kommen die unverheiratheten Mädchen in Verdacht; denn das Haus einer verheiratheten kommt nicht einmal so viel als in Verdacht. Ein alter Mann oder eine alte Frau wird dann abgeordnet, um die schuldige herauszufinden. Sie muss, unter Androhung der Todesstrafe, ihren Liebhaber entdecken. Das Eigenthum des männlichen und weiblichen Theils wird dann ohne weiteres geplündert, und die Häuser von beiden werden auf den Grund niedergebrannt, und, unter einem Steinregen und dem Hallelu der Buben und Mädchen werden sie für immer aus dem Dorfe gejagt und zu den Mahammedanern geschickt. Sogar der Weg, auf dem sie gehen, gilt für so unrein, dass die Leute ihnen nachgehen und an dem nächsten Strom, den sie überschreiten, eine Ziege opfern. Der Gott ist dann besänftigt, und es bedarf kaum der Bemerkung, dass dieses Verbrechen, das in christlichen civilisirten Ländern für so geringfügig gilt, dort nur sehr selten vorkommt. Diebstähle sind in Kāfiristān ganz unbekannt. Wenn Jemand auf den Bergen ein Messer fallen lässt, so können viele daran vorbei gehen; aber Niemand hebt es auf, um es sich anzueignen. Einbruch kommt nie vor; man lässt die Häuser ganz unbewacht. Wenn Korn beim Laden herabfällt, so sucht man seinen Eigenthümer aus und gibt es ihm zurück. Wenn sie einen Menschen tödten, so schicken sie seine Waffen in sein Haus zurück. Sie tödten indessen nie einen Mann von ihrem eigenen Dorfe. Wenn zwei Männer einen Streit mit einander haben, so kommen sie in Gegenwart des Dorfes zusammen, ziehen ihre Kleider aus und legen ihre Waffen nieder. Dann machen sie es im Ringkampfe aus, indem sie einander umarmen, sowohl ehe sie anfangen als auch wenn alles vorbei ist. Wenn der eine von ihnen nur einen Stock nimmt, so legt sich das ganze Dorf dazwischen. Es ist ganz unbekannt, dass einer je einen Mann seines Dorfes getödtet oder auch nur verwundet habe.

1) Nach Elphinstone's Quellen jedoch steht es in dieser Beziehung bei den Kāfir nicht so glänzend an. Siehe p. 624.

Wenn zwei Dörfer mit einander fechten, so gebrauchen sie ihre Waffen. Die Stämme befinden sich oft mit einander im Kriege und tödten alles, was ihnen in den Weg kommt, wenn sie nicht zu ihrem eigenen Stamme gehören.

Dieses Tödten von Männern und Weibern führt allein unter ihnen zu hohen Ehren. Sie haben keinen König und es gibt nur zwei Grade von Adel oder Auszeichnung unter ihnen. Der eine ist der Grad des Bahádúr, und der andere der des Surunwáílí, oder Soninwáílí¹⁾. Weder der eine noch der andere Grad ist erblich, und keiner von beiden lässt sich erreichen, ausser durch das Tödten von vier Männern. Wenn einer seine vier Männer getödtet hat, so muss er, um ein Bahádúr zu werden, alle, die kommen, mit 200 Ziegen, sechs Ochsen und vielen Centnern von Korn, Reis, Käse und mit einer enormen Quantität Wein, zwei Tage lang füttern²⁾. Um nachher ein Surunwáílí zu werden, muss er drei Jahre warten, während welcher Zeit er 80 Feste zu geben hat, in Zwischenzeiten von 8—10 Tagen; denn die Káfirs sind zu klug, um alles auf einmal zu haben. Wie viel bei einem jeden Feste gegeben werden muss, ist genau festgestellt. Die kleinste Anzahl von Ziegen, die auf einmal abgeschlachtet wird, ist zwanzig; am sechsten Feste aber tödten sie 150; und am neunten Feste wird eine lebendige Ziege einem jeden Theilnehmer gegeben, ausser Brod und Käse und Ghl und Wein. Wenn er seine neue Würde erhält, wird eine besondere grosse Trommel gerührt, die nur bei besondern Gelegenheiten geschlagen wird, und es findet viel Tanzen von Männern und Weibern statt. Er braucht dann keine Menschen mehr zu tödten, ausser wenn er es zu seinem eigenen Vergnügen thut. Um zu zeigen, wie viele Menschen er getödtet habe, errichtet ein jeder in der Umgebung des Dorfes eine hohe Stange, mit der plumpen Figur eines Menschen auf ihrer Spitze. Für jeden Mann den er tödtet, bohrt er ein Loch in dieselbe und steckt einen Pflock hinein. Wenn er eine Frau tödtet, bohrt er nur ein Loch hinein, ohne einen Pflock. Ein Bahádúr oder Surunwáílí hat immer den ersten Platz bei Festlichkeiten und bekommt eine doppelte Portion.

Das Folgende ist einer ihrer gewöhnlichen Gesänge. Ein Vater in dem Dorfe Shino hat, wie angenommen wird, seinen Sohn an die Muhammedaner verkauft; als der Knabe gross geworden ist, tödtet er 14 Musalmanen und entwischt nach Hause, und seine Mutter, in stolzem Hochgefühl, singt:

Parólé bilé bató warméláwe
Badal lowe bele amā bato lausonsawe
Unā prus-sagor aman bato warmiláwe

1) Siehe die Erklärung dieser Worte im Appendix I.

2) Dies stimmt ganz mit Elphinstone's Bericht überein; siehe Elphinstone, *Account of the kingdom of Cabul*, p. 620.

Awâr paras dandako partus tatakotâwe
Pa sheristân gangaro sutâ.¹⁾

„Bravo, mein Knabe, du hast wacker gestritten;
Mein altes Blut ist vor Kummer um dich aufgetrocknet,
Als dein Vater meinen heldenmüthigen Bubens verkaufte.
Und du hast vierzehn Männer getödtet und bist wieder heim gekommen,
Mit tönenden Glöcklein an deinen Füssen.“

Beim Begräbniss haben sie den Gebrauch, den Leichnam zu baden und ihn in neue oder frisch gewaschene Tücher zu hüllen. Die Leute stehen herum, weinend und tanzend und eine kleine Trommel schlagend und Pfeifen blasend. Sie machen dann am Todestage einen Sarg, und ein Mann hebt den Leichnam auf seine Schultern und ein anderer trägt den Sarg, welcher drei Spannen breit und drei Spannen hoch ist, und so tragen sie beide zu einer Höhle in den Bergen, wo sie den Leichnam in den Sarg legen, der dann mit Holznägeln geschlossen und mit grossen Steinen beschwert wird. Wenn jemand von derselben Familie innerhalb dreier Jahre stirbt, so öffnen sie den Sarg und legen den Leichnam hinein; wenn es aber mehr als drei Jahre sind, so machen sie einen neuen Sarg. Es finden dabei keine Ceremonien statt, und nichts wird gesprochen, nur dass die Männer und Weiber schreien. Wenn Leute am Sterben sind, so sitzen die Weiber neben denselben, aber es wird nichts gesprochen. Wenn der Verstorbene ein Bahâdur oder ein Sarunwâli war, so wird sein Leichnam drei Tage aufbewahrt, und sie füttern alle, welche kommen, und weinen und tanzen und schlagen die grosse Trommel, Mandû. Am dritten Tage tragen sie ihn hinweg mit seinem Bogen und Pfeilen und Messer, und fünf Jahre lang halten sie seinen Todestag, indem sie die Trommel Mandû schlagen, Almosen und Feste geben. Die Mandû wird auch für den Abkömmling eines Sarunwâli fünf Generationen hindurch geschlagen; und wenn der Sohn eines Sarunwâli selbst ein Sarunwâli wird, wird sie zehn Geschlechter hindurch geschlagen, und wenn auch sein Enkel einer wird, fünfzehn Geschlechter hindurch. Ein Wittwer oder eine Wittwe darf drei Jahre nicht wieder heirathen, während welcher Zeit sie weder ihr Haupt salben oder waschen oder Antimonium auf ihre Augen streichen, oder gute Kleider tragen oder ghi essen darf. Die Männer rasiren auch ihre Köpfe nicht.

Was ihre Religion betrifft, so haben sie weder Tempel, noch Priester²⁾, noch Bücher, noch Gebräuche. Sie glauben nur an Einen Gott, aber wer oder was oder wo er ist, oder was ihm

1) Ich weiss mit diesen Versen weiter nichts anzufangen; nur Ein Wort in denselben ist sicher, äms (nicht amâ) Haus. Die Frage ist freilich die, ob die Afghänen recht gehört und correct das Gehörte wiedergegeben haben, oder ob sie ihr eigenes Organ nicht sehr befähigt hat.

2) Anders Elphinstone (p. 622), der sagt, dass die Kâfirs erbliche Priester haben, die aber keinen grossen Einfluss ausüben.

wohlgefällig sei, das, sagen sie, wissen sie nicht. Sie haben drei Götzenbilder, die sie für ihre Fürsprecher bei Gott halten. Eines ist von Holz, plump zu einer Menschengestalt gearbeitet, mit Silberaugen. Es heisst Pulispānu¹⁾, und ist im Dorfe Muzghal errichtet. Man wendet sich an dasselbe bei allen öffentlichen Gelegenheiten, z. B. wenn es keinen Regen gibt oder zu vielen Regen, oder wenn schwere Krankheiten im Lande sind. Jeder Kafir bringt eine Ziege und opfert sie, indem er das Blut darüber sprengt. Dann kochen sie dieselbe und essen sie entweder daselbst, oder sie nehmen sie nach Hause. Es gilt als eine grosse Unehrbarkeit gegen den Götzen, wenn ein Weib sich demselben nähert; sie backen desshalb Brod und essen von dem Opfer in einer gewissen Entfernung von demselben. Sie begrüßen nie den Götzen, noch werfen sie sich vor demselben nieder, sondern bitten denselben einfach, ihnen das zu geben, was sie wollen. Sonst haben sie keinen bestimmten Gottesdienst noch irgend eine Art von Anbetung, keine heilige Zeiten oder Festtage.

Die zwei andern Götzenbilder sind gewöhnliche Steine. Eines heisst Adrakpānu²⁾, im Dorfe Girdalares; und das andere Matikapānu³⁾ im Dorfe Shaidarlām. Man gebraucht sie nur für Familien oder persönliche Angelegenheiten, und sie bitten sie um gute Ernten, Kinder u. s. w.

Es gibt kein Geflügel im Lande; die Leute essen keines, auch keine Fische oder Eier. Sie essen Rebhühner, verschiedene Arten von Hirschen, mit Einschluss von barasinghas und uriyal. Es gibt eine Masse von Krähen, Papageien, Mainas, Sperlinge, Geier, Falken und Adler; auch Leoparden, Bären und Wölfe, aber keine Schakale. Es gibt dort keine Pferde oder Ponies oder Esel oder Kameele, und sehr wenig Hornvieh oder Büffelochsen oder Hunde, aber es finden sich Katzen, Mäuse, Ratten, Eidechsen, Scorpione und Schlangen. In Betreff der Schlangen haben sie einen sonderbaren Aberglauben; sie tödten sie nie, da sie glauben, dass ihnen in diesem Falle ein grosses Unglück zustoßen würde. Ziegenfleisch ist die gewöhnliche Nahrung des Landes, welches sie in grossen Stücken in grossen Töpfen kochen. Sie essen das Blut und in der That den grössten Theil der Eingeweide und fast alles, ausser der Haut und den Knochen. Wein trinken sie in grosser Masse; aber wenn das, was davon nach Peschawer gebracht worden ist, als eine Probe davon gelten kann, so ist er etwas Ekeliches⁴⁾. Keiner wurde je von unseren Reisenden in einem betrunkenen Zustande gesehen. Ihre Trinkgeschirre bestehen aus gebranntem Thon, und

1) Wahrscheinlich pulispānu statt purispānu, das Manuwesen.

2) Siehe im Appendix das Wort Adrikpānu.

3) Matikapānu das Mutterwesen, entsprechend dem pulispānu.

4) Siehe im Appendix I. das Wort tin.

sind curios gearbeitet; manchmal aus Silber. Sie essen mit ihren Händen. Das Wasser soll besonders gut sein, und die Leute erreichen oft ein hohes Lebensalter, wobei sie stark und gesund bleiben fast bis zu ihrem Todestag. Kröpfe sieht man nur hie und da. Die Männer sehen etwas schwärzlich aus, aber die Weiber sollen so weiss wie Europäerinnen sein; und sehr schön, mit rothen Wangen. Die Männer waschen sich kaum jemals, noch auch ihre Kleider; sie und ihre Kleider sollen oft zum ersten Male bei ihrem Tode gewaschen werden. Unsere afghanischen Reisenden sahen keine Flöhe, Läuse aber sind gewöhnlich; es gibt auch entsetzliche Musquitos, die grosse Wunden schlagen, die anschwellen und bluten. Der Fuss des einen Reisenden war immer noch verbunden bei seiner Ankunft in Peshawer, in Folge eines Musquito-Bisses, den er vor einem Monat erhalten hatte.

Wie in allen uncivilisirten Ländern sind auch hier Feensagen zahlreich verbreitet, und die Leute reden mit der grössten Zuvorsicht von einigen Wasserbehältern auf dem Gipfel der Berge, die mit Schätzen gefüllt sein sollen, die aber Niemand erreichen könne, weil sie von den Feen gehütet werden. Auch reden sie von einem wunderbaren Baume auf einem andern Berge, den ungewöhnlich grosse Schlangen bewachen, dessen Holz die Eigenschaft haben soll, jedermann zu der Person dessen heranzuziehen, der es besitzt. Wenn sie sprechen, so schreien sie mit aller Macht. Einige von ihnen hatten eine fast abergläubische Vorstellung von den Kräften, die unsere Reisenden besitzen sollten. Ein Mädchen, Marimari, brachte eines Tages ihren kleinen Bruder, der wegen eines schlimmen Anfalls von Zahnweh schrie, und bat sie, für ihn zu beten. Sie thaten das und streichelten sein Gesicht. Das Mädchen glaubte, er sei geheilt und führte ihn hinweg; als aber das Kind wieder zu schreien anfang, schlug sie ihn in das Gesicht wegen seines Schreiens, weil er, wie sie sagte, doch geheilt worden sei. Sei es natürlich, oder in Folge des Schlages, das Kind ward geheilt, und da man seine Genesung ihrem Gebete zuschrieb, so brachten sie alle ihre Geräthschaften, eine Flinte oder einen Pflug, Bogen oder Pfeil, um sie segnen zu lassen. Einige von ihnen jedoch hingen sich an ihre eigene Religion und verhaugten Wunder, solche, sagten sie, wie sie Christus selbst verrichtet habe, um die Wahrheit des Christenthums zu beweisen. Das waren jedoch nur wenige; weit-aus die Mehrzahl hörte auf sie mit Ehrerbietung und Aufmerksamkeit, da sie alles, was gesprochen wurde, anzunehmen und zu glauben schienen.

Indess fing der Schnee an zu fallen und der Winter rückte immer näher, und unsere eingeborenen Missionare hatten sich zu entscheiden, ob sie den Winter hier zubringen, oder aber nach Hause zurückkehren wollten. Aus manchen Gründen hielten sie es für besser, umzukehren. Gärä nebst vielen Käfirs begleiteten sie vier Tagereisen auf ihrem Wege von Shalderlām nach Begura, Na-

kēra, Zitāni, und von da nach Maſel, wo sie durch den Sahibzādah Abdullāh sicher aus Kāfiristān geleitet wurden. Sie reisten auf ihrem alten Wege nach Jelālābād, und von da zu Wasser auf einem Flosse den Kabulfluss hinab nach Peschawer, nachdem sie zweimal mit knapper Noth dem Inſam einer wohlbekannten Moschee in Peschawer entronnen waren, dem sie mit grosser Schwierigkeit aus dem Wege gingen; ebenso einem Studenten, der sie erkannte, aber sich überreden liess, ihr Geheimniss zu bewahren. Sie kamen in Peschawer den 10. November an, nachdem sie mehr als zwei Monate abwesend gewesen waren; sie brachten einen Bogen und einen Pfeil, ein Messer, eine lederne Flasche gefüllt von ihrem Wein, Stiefeln, Gürtel und verschiedene Stücke der Kāfir-Bekleidung mit sich. Sie brachten auch zwei Briefe mit sich, welche ihnen die Kāfirs an den englischen Missionar und sein Weib aufgegeben haben sollen, worin sie den Wunsch ausdrücken, dass sie den nächsten Sommer von unsern Reisenden wieder sollten besucht und unterrichtet werden.

So interessant auch dieser Bericht ist, der uns, weil von glaubwürdigen Augenzeugen herrührend, einen ziemlich sichern Blick in das Leben und Treiben der Kāfirs thun lässt, so ist doch auf der andern Seite sehr zu bedauern, dass unsere beiden afghanischen Reisenden das Hauptmedium alles weiteren Verkehrs mit den Kāfirs, die Sprache derselben, so ganz ausser ihrer Beobachtung gelassen haben. Die Afghanen selbst haben freilich nicht viel Sinn für die Auffassung fremder Sprachen, wie ich mich oft genug überzeugt habe; immerhin wäre auch die geringste Wortsammlung bei der Kargheit des uns zu Gebot stehenden Materials von grossem Nutzen und Werth gewesen.

So viel steht jetzt über allen Zweifel fest, dass die Kāfirs indischen Ursprungs sind, und dass sie in ihre jetzigen Wohnungen durch die von Südwesten nach Norden vordringenden Pāṣṭō-Stämme getrieben worden sind. Dies scheint im 8. und 9. Jahrhundert unserer Zeitrechnung geschehen zu sein, da die Afghanen, nach Ferishtah's Geschichte von Indien, schon die nordestlichen Gehirge des jetzigen Afghānistāns im 9ten Jahrhundert im Besitze gehabt haben. Jedenfalls scheinen die Afghanen damals schon den Islam angenommen zu haben, was die blutigen Kriege zwischen ihnen und den in die Gehirge zurückweichenden Kāfirs erzeugte. Dass die Thäler des Kabulflusses damals von Buddhisten bewohnt waren, steht ausser allem Zweifel, obschon in der Religion der heutigen Kāfirs kaum eine Spur davon wahrzunehmen ist, da sie, nach fast allen Berichten, auf der niedrigsten Stufe der religiös-sittlichen und staatlichen Entwicklung stehen. Jedenfalls haben sie, was für ein Hindū-Volk charakteristisch genug ist, keine Spur von

Casten, auch keine Priester und nur einen, durch reiche Spenden von Essen und Trinken, erreichbaren Adel.

Da überhaupt unsere Nachrichten über jene dunklen Zeiten Indiens sehr spärlich sind, wo die Angriffe der islamischen Völker das alte indische Loben aus allen Fugen brachten, so ist es uns jetzt kaum mehr möglich, die indischen Stämme, welche das Hochland von Kābul zu jener Zeit bewohnten, auch nur annähernd zu bestimmen.

Für die Sprachkunde Indiens wäre es jedoch von grösstem Interesse, wenn wir in der Sprache der Kāfirs, die Jahrhunderte lang von allem weiteren Verkehr mit ihren Brüdern in den indischen Ebenen abgeschlossen waren, den Rest einer ungetrübten und unvermischten Prākrit-Sprache aus dem 8. oder 9. Jahrhundert erhalten könnten. Dadurch würde auf einmal ein helles Licht auf die Entwicklung der jetzigen Prākrit-Sprachen Indiens fallen, von deren innerem Entwicklungsgange uns nur wenige spärliche Proben vorliegen, die aber nicht einmal bis ins 8te und 9te Jahrhundert hinauf reichen.

Sollte der Verkehr mit den Kāfirs weiter gepflegt werden, so dürfen wir ohne Zweifel bald einer reicheren philologischen Ausbeute entgegensetzen.

Die folgenden sprachlichen Notizen habe ich aus dem Munde dreier Kāfirs selbst gesammelt ¹⁾, und mir dabei die grösste Mühe gegeben, die Orthographie so genau als mir nur möglich war, festzustellen. Die Kāfirs selbst sind jedoch, wie alle Berichte einstimmig zugeben, in verschiedene Stämme getheilt; ob dadurch auch dialectische Veränderungen ihrer Sprache sich angebahnt haben, lässt sich freilich jetzt noch nicht bestimmen.

Manche Worte, wie wir später sehen werden, werden als Kāfirworte ausgegeben, die es offenbar nicht sind, sondern einem der vielen verwandten Dialecte angehören, die im Kūhistān (Gebirgsland) von Kābul gesprochen werden. Die meisten Bewohner dieses äusserst wilden Gebirgslandes sind keine Afghānen, sondern Ueberreste uralter Völkerschaften, die sich alle vor den Fluthen der andrängenden afghānischen oder tatarischen Völkerschaften in dasselbe gerettet haben. Eine genaue Untersuchung dieser Dialecte wäre von der grössten philologischen Bedeutung.

Dass der Name Kāfir im Munde der Muhammedaner nichtsagend ist, ergibt sich schon aus dessen Bedeutung. Ich habe deshalb auch die Kāfirs, die wir einstweilen so benennen wollen, bis wir ihren rechten Namen werden erfahren haben, gleich darnach gefragt, wie sie ihr eigenes Land heissen, und erhielt die prompte Antwort: Wāmasthān. Dies scheint der alte Name des ganzen

1) Im Frühjahr 1859, während meines Aufenthaltes in Peschawer.

Hochlandes bis nach Balch hin gewesen zu sein (nach dem Burhāni-Qāṭi; bedeutet bām نام قلعه است در ماوراء نهر, es ist der Name einer Festung in Trans-Oxiana); Vullers vergleicht damit das Zendische bāma, sansk. भाम Licht. Der Name Bāmiān selbst scheint ebenfalls mit diesem Worte in Verbindung zu stehen. Auf Elphinstone's sowie auf Burnes Karte ist in Kāfiristān ein Ort Vāma verzeichnet, obschon er in dem Bericht unserer afghanischen Reisenden nicht erwähnt wird. Da diese Länder früher der Sitz des Buddhismus gewesen sind, so könnte Wāmasthān wohl „das Land des Lichtes“ bedeuten, da das Wort Wāma oder Bām in Kāfiristān und Bactriana vorkommt, was auf eine mehr appellative Bedeutung desselben hinweist¹⁾.

I.

Das Kāfir-Alphabet²⁾.

Wir lassen hier zunächst eine Uebersicht desselben folgen, wie wir es aus dem uns zu Gebot stehenden Material deduciren konnten.

Vocale.

ā, a, ā; i, ī; ai, ē; u, ū; au, ō.

Nasalisirte Vocale (mit Anuswāra):

ā̃, ā̃; ī̃, ī̃; ū̃, ū̃ etc.

Consonanten.

- 1) Gutturale: k — g — ŋ; — h.
- 2) Palatale: { č, čh; j — — y (tš)³⁾.
ts
- 3) Cerebrale: t, th; d — p r š
- 4) Dentale: t, — d; — n, r, l, s, š, z.
- 5) Labiale: p — b — m w.

Was zunächst die Vocale betrifft, so ist zu bemerken, dass ā so schnell ausgesprochen wird, dass es fast dem deutschen u gleichkommt. Es ist ein ganz unbestimmter kurzer Laut, den ich anfangs für ein flüchtiges i annahm, allein die Etymologie überzeugte mich, dass es ein ganz flüchtiger Vocalanstoß ist, nur noch

1) Nach dem Burhāni Qāṭi* trägt auch Balch den Beinamen بيلمی in Bāma oder Bāmastān gelegen.

2) Wir folgen hierbei dem von Prof. Lepsius aufgestellten linguistischen Systeme, II. Auflage. (Englische Ausgabe, unter dem Titel: The standard Alphabet etc.)

3) Wir haben, obschon tš (= tsch) und č vollkommen zusammenfallen, doch beide auseinander gehalten, indem wir č (= च) schreiben, wo die Etymologie uns bekannt, tš aber, wo sie uns unbekannt ist.

kürzer und unbestimmter ausgesprochen, als der den Sanskrit-Consonanten inhärende kurze Vocal, der so ziemlich dem unbestimmten englischen *u* (in *but*) gleichkommt. Ganz denselben flüchtigen Vocalanstoß treffen wir im *Paṣṭō*, den wir dort auf dieselbe Weise (durch *u*) bezeichnen; die Afghanen pflegen denselben durch ein überschriebenes Hamzah in guten und genauen Handschriften zu markiren, z. B. \dot{u} kräh und \dot{u} krah, das erstere ist das Particp fem. sing. Perfecti (facta), das letztere das Particp masc. plur. Perfecti (facti). Man kann den Unterschied dieser beiden kurzen Laute eigentlich nur durch das Ohr lernen; er sollte aber auch in der Schrift immer hervorgehoben werden, da die Bedeutung der einzelnen Worte so viel davon abhängt.

Die Kafir-Sprache bearkundet sich auch dadurch als eine reine Prākṛit-Sprache, dass sie, wie die jetzigen Idiome, so sehr zur Nasalisation der Vocale hinneigt, was freilich den neuern Sprachen einen unangenehmen näselnden Ton gibt.

Das Consonanten-System bearkundet die Kafir-Sprache auf den ersten Blick als eine indisch-ärische. In einzelnen Fällen habe ich zwar die Aspirata nicht feststellen können, aber wohl nur aus Mangel an Material; dass die Aspirate im Gebrauche sind, ist außer allem Zweifel. Auch das gutturale *ṇ* (ङ) ist gehörig vertreten, was ganz specifisch indisch ist (es fehlt im *Paṣṭō*, sowie im Persischen).

Die Palatalen finden sich sehr zahlreich; nur habe ich nicht mit Bestimmtheit die Aspirate *ḷ* feststellen können, die aber sicherlich vorhanden ist. Statt *ḷ* (च) findet sich auch schon (wie im Marāṭhī) der schwächere Laut *ts*, wie in „*ṇṇṇṇ*“ Mensch, Sindhī **माचु**, māḍu (ein Wort, das schon den späteren Prākṛit-Sprachen angehört, Hindī **माचा**, Sansk. मञ्च). In andern Worten scheint *ts* auch von dem Sansk. zusammengesetzten Consonanten **क्ष** *kṣ* abgeleitet zu sein, wie in dem Worte: *but-tsida*, Tempel oder Götzenplatz, *but* = Hindī **बुत्** (Sansk. पुत्तल), Götze. *tsida* ist wahrscheinlich das sansk. **क्षेत्र** (Hindī **खेत**) Feld¹⁾. *Ts* hat sich auch noch weiter in *z* (nicht das deutsche, sondern das englische) erweicht, wie *zū*, Milch, Sansk. क्षीरं (Sindhī **खीर**). Ganz dieselbe Erscheinung treffen wir auch im *Paṣṭō* an, wo sich \dot{u} und \dot{u} sehr häufig in \dot{u} *ts* und \dot{u} *dz* erweichen.

1) Oder noch wahrscheinlicher ist es das sansk. चित्र, Bild, indem *tr* zu *ṭ* contrahirt und die *Tennis* in die *Mata* verwandelt wird, was im Kafir öfters vorkommt; z. B. *ṭadā*, vier, sansk. चतुर.

Als ein echter Präkrit-Dialekt zeigt die Kafir-Sprache dieselbe Vorliebe für die Cerebralen, wie seine indischen Schwestersprachen. Die Cerebralen sind daher vollständig vertreten; nur die Aspirata dh habe ich nicht gerade in einem Beispiele belegen können. Das cerebrale *h* dagegen ist gesichert, und merkwürdigerweise auch das cerebrale *r* und *ṛ*, welches letzteres sogar in einzelnen indischen Dialecten (wie im Hindūstānī, Panjābī, auch dem Sindhī) schon verschwunden ist.

In der Classe der Dentalen sind mir gerade die Aspiraten in einzelnen Beispielen nicht vorgekommen, was aber auf deren Nichtvorhandensein keinen Schluss abgibt; dasselbe gilt von den Aspiraten der Labial-Classe. Wenn einmal mehr zusammenhängendes Material zu Tage gefördert worden sein wird, werden sie sich gewiss alle aufweisen lassen.

Die Liste der Kafir-Worte, die Sir Al Burnes (siehe den Anhang) und Mr. Norris (durch Vermittlung von T. Villiers Lister) mitgetheilt haben, leidet an dem grossen Uebelstande, dass die Vocale, und insbesondere die Consonanten nicht sprachlich genau fixirt worden sind; es ist in beiden Verzeichnissen rein kein Unterschied zwischen Dentalen und Cerebralen markirt, und deshalb sind sie auch nur mit Vorsicht für die Feststellung des Lautsystems zu gebrauchen. Wir hoffen, dass bei eingehenderen Untersuchungen unser Lautsystem, wenn auch einzelnes unrichtig aufgefasst sein mag, wie es fast nicht anders zu erwarten ist, sich in seinen allgemeinen Zügen als richtig erweisen wird.

II.

Die Declinations-Verhältnisse.

Es ist äusserst merkwürdig, dass das Kāfirī, was die Biegung des Nomen anbelangt, schon auf derselben Stufe der Flexionslosigkeit steht, wie alle neueren Sprachen Indiens. Von einer Declination im eigentlichen Sinne ist gar keine Rede mehr; die Casus-Zeichen sind spurlos verschwunden und an ihre Stelle treten Postpositionen oder Adverbien, gerade wie in den übrigen indoarischen Sprachen. Der Genitiv Singular wird durch Aufügung des Affixes *wā* gebildet. Dieses Affix *wā* schien mir das Sansk. Affix **वान्** zu sein; ich neige mich jetzt jedoch zu der Ansicht, dass es das persische *l* resp. *l'* ist, mit, bei, das im Kāfirī, wie alle andere Casus-Zeichen, hinten an das Nomen tritt. Auf ähnliche Weise wird auch im alten Pāṣṭō der Dativ durch die Präposition *wā* ausgedrückt, das offenbar mit dem Pārsī *ō* als Dativ-Präfix (von, wegen) identisch ist. Die Kafir-Sprache, als äusserster westlicher Ausläufer der indischen Sprachen, hat überhaupt auch sonst manche nicht unwichtige Berührungen mit dem Pāṣṭō.

Dieses Affix *wā* scheint überhaupt nur dann im Gebrauch zu sein, wenn ein Besitz angezeigt werden soll. Sonst wird der Genitiv durch kein besonderes Casuszeichen, sondern nur durch die Wortstellung angedeutet, wie wir aus den Beispielen ersehen werden ¹⁾. Im Genitiv Plural hingegen hat sich noch ein alter Casus-Rest erhalten; die Endung *iā* entspricht offenbar dem Hindüstāni Casus obliquus *ō*, Sindhi *ā*, Panjābī *ā* etc., welches die alte Prākṛit-Genitiv-Plural-Endung **आण** ist.

Der Dativ Singular scheint ein alter Casus-Ueberrest zu sein; schon im Hindī finden wir gelegentlich **हि** als Dativ-Affix (neben dem gewöhnlichen Affix **कौ** oder **को**, Hindüstāni **کو** *kō*, Sindhi **खे**), welches mit dem Apabhraṃṣa-Genitiv-Affix **हे** (siehe Lassen, Instit. Linguae Pracrit. p. 462 u. 466) zusammenfällt. Dieses *hū* (oder *hi*) bin ich geneigt, in dem Kāfir-Affix *ē* wieder zu finden, da schon im alten Prākṛit die Functionen des Genitivs auch die des Dativs vertreten. Im Plural wird dieses Affix nasalirt, *ē*.

Der Instrumentalis-Singular wird im Kāfir gar nicht unterscheiden vom Nominativ; es wird auch keine Postposition zu Hilfe genommen, wie im Panjābī, Hindī etc., sondern der Instrumentalis muss durch die Satzstellung und Bedeutung erkannt werden. Aehnlich ist es auch im Sindhi, wo der Instrumentalis nur durch einen Vocalwechsel am Ende des Wortes vom Nominativ unterschieden wird. Der Instrumentalis Plural dagegen fällt mit dem Dativ Plural zusammen.

Der Accusativ Singular wird nicht vom Nominativ unterschieden; das gleiche Hesse sich auch vom Accusativ Plural erwarten; doch habe ich in den Beispielen, welche ich die Kāfirs fragte, auch die Form des Dativs Plural für den Accusativ Plural erhalten, was noch weiterer Aufklärung bedarf. Der Locativ Singular und Plural wird durch die Postposition *dā* ausgedrückt, welche ohne allen Zweifel die Prākṛit-Abtativ-Endung **तो = तम्** ist, und welche auch im Bangālī (*tē*) und im Marāṭhī (*āt*) schon als Locativ-Affix dient.

Der Genitiv Plural, welcher in den übrigen neu-indischen Sprachen zugleich als Formativ oder als casus obliquus dient ²⁾, an den alle Postpositionen herantreten, hat im Kāfir offenbar nicht diese Ausdehnung, sondern statt desselben dient die Form des Dativ Plural in *ē* als Formativ, an welche die Postposi-

1) Dies wäre nach Analogie der sogenannten *Tarpurāṇa*, in welchem Falle das voraussetzende Wort im Genitivverhältnis steht. Das Sindhi gebraucht noch häufig solche Zusammensetzungen, wie **घर धणी** Hansberg, statt **घर जो धणी**.

2) Aber ohne das adjectivische Affix desselben.

tionen sich anschliessen. Diess kann es auch einigermaßen erklären, dass die Form in *ē* auch die Stelle des Accusativs Plural vertritt.

Was die Bildung der Mehrzahl betrifft, so wird der Nominativ Plural von dem des Singular in keiner Weise unterschieden, wie diess ja auch schon im Hindi grösstentheils der Fall ist (d. h. bei allen auf einen Mitlaut endigenden Wörtern).

Wir lassen nun zur Uebersicht ein Paradigma folgen:

Singular.

Nom.	māts, ein Mann
Genit.	māts-wā, oder māts (vorangestellt)
Dativ	māts-ē
Instrum.	māts
Accus.	māts
Locativ	māts-dā

Plural.

Nom.	māts, Männer
Genit.	māts-lā
Dativ	māts-ē
Instrum.	māts-ō
Accus.	māts (māts-ē)
Locat.	māts-ē-dā
Format.	māts-ū

Ueber das Geschlecht der Nomina habe ich weiter nichts in Erfahrung bringen können. Ohne Zweifel aber gebrauchen sie nur Masculinum und Femininum, wie die meisten andern Präkrit-Sprachen; ich habe wenigstens keine Spur eines Neutrums wahrnehmen können. — Dass das Käfir keinen Artikel hat, versteht sich wohl von selbst.

Wir lassen nun einige Beispiele folgen, die den Käfir vorgelegt, und genau niedergeschrieben wurden, um die Flexionsverhältnisse daraus kennen zu lernen, da sie natürlich keine Antwort auf grammatische Fragen hätten geben können.

Das ist das Haus des Sahib: yak āma Sāhib-wā sō¹⁾.

Das ist Gārā's Pferd: yak gūru Gārā-wā sē.

Ich gebe diese Sache dem Sahib: ei yak dānoat Sāhibē blīm.

Ich sehe diesen Mann: ei yak māts kāsīm.

Gārā ist in diesem Hause: Gārā tiko āma dā sē.

Gārā ist in diesem Dorf: Gārā tiko glām dā sē.

Durch den Sahib wurde gesagt: Sāhib bāḷa.

1) Ich habe die kurzen Silben überall da bezeichnet, wo solches nöthig schien. Auch der Accent ist durch einen Accent hervorgehoben.

Beispiele, welche den Plural enthalten:

Diese Männer sind gut: sigē māts maiṣṭa sin.

Diese Weiber sind gut: sigē istrī maiṣṭa sin.

Das Haus dieser Männer: ūma sigē māts-iā.

Dieser Hund ist von diesen Männern: yak kūrī sigē māts-iā sē.

Ich gebe diesen Hund diesen Männern: yak kūrī sigē mātsē blin.

Ich sehe diese Männer: ei yakē mātsē kāsīm.

Beispiele über den Genitiv (ohne Affix).

Was ist der Name deines Vaters? Tua dāi nām kā sē?

Was ist der Name deiner Mutter? Tua āraū nām kā sē?

Das ist das Haus meines Bruders. Yak ūma ioma blā sē.

Das Haar deines Hauptes ist schwarz. Tua ṣā drū āikīsta sē.

Komm zu dem Hause des Sahibs: Sahib ūma dā ei.

Ich gehe zu dem Hause des Vaters: Ei dāi ūma dā-dim.

In allen diesen Beispielen steht das Nomen, das im Genitiv stehen sollte, voran und bezeichnet dadurch das Abhängigkeitsverhältniss von dem folgenden Nomen. Eine nähere Einsicht in diese Flexionsverhältnisse wird uns aber erst dann möglich werden, wenn die Sprache mehr im Zusammenhange vor uns liegen wird.

III.

A d j e c t i v e.

Es sind mir in den abgefragten Beispielen nur wenige Adjectiva in die Hände gefallen; so viel aber geht aus denselben klar hervor, dass das Adjectiv, wie im Persischen, keinerlei Veränderung der Zahl noch des Geschlechts zulässt, was allerdings eine auffallende Erscheinung in einer Präkritisprache ist, und einen wesentlichen Unterschied von den indischen Schwestersprachen hervorbringen würde, in denen das Adjectiv noch seine volle Uebereinstimmung mit dem Substantiv in genere, numero et casu bewirkt, sofern es überhaupt noch (durch einen auslautenden Vocal) der Flexion fähig geblieben ist.

Ich habe, um die Stellung des Adjectivs zu seinem Substantiv etwas näher kennen zu lernen, die folgenden Beispiele abgefragt:

Dieser Mann ist gut: yak māts maiṣṭa sē.

Dieses Weib ist gut: yak istrī maiṣṭa sē.

Diese Männer sind gut: yakē māts maiṣṭa sin.

Jene Weiber sind gut: sigē istrī maiṣṭa sin.

Verzeichnis einiger Adjective.

Gross, auli; vielleicht von उरु („very“).

Wenig, abelik; vielleicht von अवर.

Viel, māla.

Recht, thik; Hindi ठीक.

Schwarz, ſikſta.

Gut maiſta (vielleicht von **मार्तष्ट**?).

IV.

Pronomina.

1) Persönliche Pronomina.

Ich.

Singular.

Nom.	Ich
Genit.	ima mein, meine.
Dativ.	Unbekannt.
Instrum.	yā, durch mich.
Locat.	yā dā in mir.

Plural.

Nom.	ima wir.
Genit.	imua, von uns, unser.
Dat.	Unbekannt.
Instrum.	ima, durch uns.
Locat.	ima dā, in uns.

Es ist mir nicht gelungen, aller einzelnen Casus der Pronomina habhaft zu werden; ich gebe daher nur diejenigen Formen, die gesichert sind.

Das Pronomen der ersten Person bietet schon eine sehr starke Contraction dar, wie wir sie in den übrigen indischen Dialecten nicht vorfinden; es hat sich aus der Prakritform **अहं** verflüchtigt, wie sich das Sindhi **āū** umgekehrt gedehnt hat. Der Genitiv ima ist aus **मम** (oder besser **मह**) abgekürzt, mit einem Vorschlagsvocale. Auffallend ist der Instrumentalis Sing. yā. Wir finden aber schon im Apabhraṃsha-Dialect (der früher ohne allen Zweifel der nächste westliche Nachbar der Kafir-Sprache war, ehe dieses Volk in die nördlichen Gebirge zurückgedrängt wurde) einen Instrumentalis **अइं**, der durch das Sindhi **आं** ausgetragen wird, obschon es noch Lassen (Instit. Ling. praer. p. 468) bezweifelt, dass **अइं** von **मइ** abgekürzt sein sollte. Im Kafir wäre y ein euphonischer Vorschlagsvocal, und ā wäre zu ū gedehnt, was jedenfalls durch das Sindhi ā-ū hinlänglich belegt werden könnte. Dieser Instrumentalis dient zugleich auch als Formativ-Casus (an den die Postpositionen herantreten), was auch bei dem Sindhi ā der Fall ist.

Der Plural *ima*, wir, obschon der Form nach jetzt identisch mit dem Genitiv Singular *ima*, ist offenbar von dem Prakrit Nom. Plural **अम्हे** abgeleitet (Hindī **हम्**). Der Genitiv Plural *Imua* entspricht dem Prakrit Genitiv plur. **अम्हो**. Der Instrumentalis lautet ebenfalls *ima*, und weist gleichfalls auf den Prakrit Instrum. plur. **अम्हेहि** (mit Abwerfung von **हि**) zurück; der Instrumentalis dient, wie auch der Singular, zugleich als Formativ-Casus. Das Pronomen des Plural lautet auf diese Weise völlig monoton, was auffallend ist. Ob sich vielleicht in meiner Auffassung ein Fehler eingeschlichen hat, was bei einer nur wenige Tage dauernden Unterredung mit wilden Menschen gar leicht möglich ist, müssen weitere Untersuchungen zeigen.

Tu, dū.

Singular.

Nom.	Tū, du.
Genit.	tua, dein, deine.
Dativ.	Unbekannt.
Instrum.	tū, durch dich.
Locat.	tū dā, in dir.

Plural.

Nom.	wī, Ihr.
Genit.	yā, euer.
Dativ.	Unbekannt.
Instrum.	wī, durch euch.
Locat.	wī dā, in euch.

Das Pronomen der zweiten Person hat sich im Kāfir verkürzt (*tū*), während es sich in den meisten Indischen Sprachen verlängert hat (*tū, tū*). Der Genitiv *tua* ist ganz das prakritische **तुह**; der Instrumentalis hat sich aus dem prakritischen **तइ** ganz auf dieselbe Weise gebildet, wie *yā* aus **अइ**, nur scheint es kurz geblieben zu sein. Der Instrumentalis dient auch, wie schon öfters bemerkt, als Formativ-Casus. Der Plural Nominativ *vī* ist ganz gegen alle indische Analogie; nur das Sindhī kennt die analogen Formen **अहीं** *avhī* und **अवीं** *avī*, die von einem im Sansk. und Prakrit nicht mehr im Nom. Plur. gebräuchlichen Pronominal-Stamm **व** abgeleitet sind. Bopp's Vermuthung (II, §. 337) trifft hier wörtlich ein, dass man von dem Pronominal-Stamm **व** einen Plural *vī* erwarten sollte.

Merkwürdig ist, dass dieser Pronominal-Stamm im Genit. Plur. wieder verlassen und auf den im Sansk. gebräuchlichen Stamm *yu* (in *yushme*) cf. Bopp, Compar. Gramm. II, §. 334. zurückgegriffen wird; der Formativ Instrumentalis ist ebenfalls *vi*.

Siga, Er, sie, es.

Singular.

Nom. Siga, Er, jener etc.

Genit. siga, seiner, sein.

Dativ. Unbekannt.

Instrum. siga, durch ihn.

Locat. siga dā, in ihm.

Plural.

Nom. sigē, sie, jene.

Genit. sigā, ihrer, ihr.

Dativ. Unbekannt.

Instrum. sigē, durch sie.

Locat. sigē dā, in ihnen.

Die Bildung dieses Pronomens ist sehr auffallend; seine Form erinnert an das *Paṣṭō* *فَعْدَ* (ähnlich *نَعْمَ*), dessen Etymologie auch dunkel ist. Es scheint jedoch mit dem Sindhī Pronom. *सो* „jener“ zusammenzuhängen (*सो = एसो*), mit dem Adjectiv-Affix *क*, das im Kafir in die media *g* herabgedrückt worden wäre; in Folge des Affixes wäre das *ō* von *sō* zu *i* verflüchtigt worden.

Im Singular bleibt *siga* unverändert durch alle Casus. Der Plural lautet durchaus *sigē*, mit Ausnahme des Genitivs, der die Form *sigā*, statt *sigā*, wie zu erwarten war, darbietet.

Die Pronomina scheinen also auch im Kafir ihren eigenen Weg zu haben, der mit der Flexion der Nomina nicht ganz übereinstimmt.

2) Possessive Pronomina.

Die possessiven Fürwörter sind die Genitive der für sich stehenden persönlichen Fürwörter, die im Kafir als eigentliche Adjectiva betrachtet und auch so behandelt werden; sie sind:

Singular.

Plural.

ima mein.

imua unser.

tua dein.

yā euer.

siga sein.

sigā ihr.

Um die possessiven Fürwörter zu belegen, fragte ich die folgenden Beispiele:

Mein Haus: ima ama

Dein Haus: tua ama

Sein Haus: siga ama
 Unser Haus: imna ama
 Euer Haus: ya ama
 Ihr Haus: sigā ama.

Interessant ist das Factum, dass das Kāfirī, wie das Sindhī, Paṭō und Persische, Pronominal-Suffixa gebraucht, die, soweit ich deren habe habhaft werden können, mit dem Sindhī eine grosse Aehnlichkeit haben, z. B. naukar-sin, sein Diener; tu mālawēse, verstehst du es? sin ist das Suffix der III pers. Sing. in den Nomina, sindhī sē, pers. — (Prakrit से)¹⁾. Bei den Zeitwörtern ist es se, wie im Sindhī. Das Suffix der I pers. Sing. ist im, wie nīm, meine Lippe, Sindhī me, persisch am, Paṭō me. Die übrigen Suffixa sind nicht in meine Hände gefallen, sind aber ohne Zweifel alle vorhanden.

3) Demonstrative Pronomina.

Davon sind mir nur zwei vorgekommen; das schon eben behandelte siga, und yak dieser.

Singular.

Nom. yak, dieser, diese, dieses.
 Uebrige Casus unbekannt.

Plural

Nom. yakē, diese.
 Genit. yakīā, dieser.
 Instrum. yakē, durch diese.
 Format. yakē.

Dieses Fürwort ist mit dem Hindī Demonstrativ यह (Hindūstān ~~—~~ yeh) verwandt, was aus dem sansk. Adv. इह hier, durch

Aufgabung des Adjectiv-Affixes k, entstanden zu sein scheint. Die Flexion des Plurals ist ganz regelmässig; der Singular ist mir in den obliquen Casus nicht vorgekommen.

In einigen Beispielen ist mir ein Demonstrativ tiko vorgekommen. Es fragt sich nun, ob es ein unabhängiges Fürwort ist, oder aber der oblique casus von yak (oder einem andern Demonst.), wie im Hindī वह, Formativ ता (wie ता कौ etc.); ebenso Sindhī सो, Formativ तंहिं, Hindī ebenfalls सो oder तो (oder तौ). Beides ist möglich.

¹⁾ Im Paṭō lautet es ye, indem se zuerst in ha verwandelt und h sodann elidirt worden ist.

Ich habe tiko in den folgenden Beispielen (im obliquen Casus) gefunden:

Gara ist in jenem Hause: gara tiko āma dā sē.

Gārā ist in jenem Dorfe: gara tiko glam dā sē.

4) Interrogative Pronomina.

Es sind mir davon nur die zwei folgenden vorgekommen: ka, was; Hindī क्या, Sindhī छा (sansk. किम्); z. B. ka bālēs, was sagst du? Ts'in, wie viele? Hindī कित्ना kitna? Pāštō خو tsō; persisch چند; z. B. tsin mats sin? wie viele Männer sind da?

Ann. Es ist mir nicht gelungen, die Formen der relativen pronomina ausfindig zu machen.

V. Die Zahlwörter.

Von den Zahlwörtern habe ich nur die Cardinalzahlen notiren können, und zwar nur bis auf 400, obschon ich gerne alle niedergeschrieben hätte. Allein die 3 Kafir erklärten mir, dass sie nur auf 400 zählen (wahrscheinlich hatten eben sie selbst nicht mehr geübt).

Die Zahlwörter bieten für uns ein grosses Interesse dar, da sie in ihrer Art ganz originell sind, und die Bemerkung Elphinstone's¹⁾, dass die Kafir mit zwanzigen ihre grösseren Zahlreihen componiren, wird dadurch vollständig ausgetragen.

Eins	āch
zwei	dā
drei	trē
vier	tsadā
fünf	punts
sechs	śu
sieben	sūt
acht	nēt
neun	nū
zehn	dōs
elf	jūnis
zwölf	bis
dreizehn	trīs
vierzehn	tsōdis
funfzehn	pātsis
sechszehn	sūris
siebenzehn	satāis
achtzehn	astāis
neunzehn	usū
zwanzig	wīsi

1) Siehe Elphinstone p. 619.

ein und zwanzig wiśācḥ
 zwei und zwanzig wiśadī
 drei und zwanzig wiśātrē
 vier und zwanzig wiśatsada
 fünf und zwanzig wiśapants
 sechs und zwanzig wiśāṣa
 sieben und zwanzig wiśasāt
 acht und zwanzig wiśa-nāt
 neun und zwanzig wiśānu
 dreissig wiśadōs
 vierzig dū-iśī
 fünfzig dū-iśā-dōs
 sechzig trē-wiśī
 siebenzig trē-wiśī-dōs
 achtzig tsada-wiśī
 neunzig tsadī-wiśī-dōs
 hundert punē
 zweihundert dūśī
 dreihundert patsīśī
 vierhundert wiśī-wiśī

Merkwürdig ist das lange ā in ācḥ, eins; das ए ē in dem sansk. एक hat sich in den meisten Prākṛit-Dialecten in ī verflüchtigt, während es sich im Kafirī in ā—ī auseinandergelegt, resp. gedehnt hat. Dass k in ē (च) verwandelt, und sogar aspirirt wird, ist nicht auffallend, da sich manche Beispiele davon im Prākṛit, und noch zahlreicher in den neueren Sprachen nachweisen lassen.

dū, trē sind gewöhnliche Formen in den neueren Dialecten, tsada, vier, aber ist schon mehr abweichend; die neueren Sprachen haben dafür gewöhnlich die Form चार čār (mit Elision des medialen t in चतुर्), während umgekehrt das Kafirī t beibehalten (aber in die muta d verwandelt) und finales r abgestossen hat.

punts fünf, erinnert schon an das Pāṣṭō پنجاه pindzah, Hindi पञ्च, mit Wechsel von a und u. — ṣa, sechs, sansk. षष् (pers. شش), Hindi छ (Sindhi छह); auffallend ist wiederum, wie auch in den folgenden Zahlen, der Uebergang von a zu u.

sāt sieben (sansk. सप्तन्), Hindi सात्.

nāt acht (sansk. अष्टन्), Hindi आठ, nach einer regelmässigen Prākṛit-Contraction, die aber im Kafirī nicht durchgängig zu wirken scheint.

nit, neun (sansk. नवन्), Hindi नौ.

dös, zehn (sansk. दशन्), Hindi दस.

Merkwürdig ist jünis elf (sansk. एकादशन्), das in den übrigen neu-indischen Sprachen keine Analogie findet; die Präkrit-Form ist एआरह (indem das sansk. दश zuerst in दह und dann weiter in रह verwandelt wird), und demgemäss Hindi ग्यारह, Hindustani اگراہ, Sindhi यारह. jünis ist offenbar eine Zusammensetzung aus jun und is, wie die nachfolgenden Numeralia zeigen; jun erinnert an das lateinische un in undecim (siehe Bopp, Vergleich. Gramm. §. 308), und is ist aus dos abgekürzt, indem d, nach der Präkrit-Analogie, in der Mitte eines Wortes elidirt wird.

büs elf und tris ist ganz auf dieselbe Weise zu erklären (Präk. वारह, Hindi वारह, Sindhi वारह; Präk. तेरह, Hindi तेरह, Sindhi तेरह); ebenso die Formen tsädis und pätsis. Süris sechzehn, kommt schon den neu-indischen Formen näher; Hindi सोलह, Sindhi सौरह; satäis, siebenzehn, Hindi सबह, Sindhi सबह; astäis, achtzehn, Hindi अठारह, Sindhi अड़ह (aräh). Die Form usü, neunzehn, ist eine starke Contraction; Hindustani انیس unis (Hindi उनैस्), Sindhi उणवीह, Panjabi: unā, sansk. ऊनाविंशति, lateinisch undeviginti.

wiśi, zwanzig, entspricht ganz dem präkrit. वीसई, Sindhi वीह, Hindi बीम्. Die weiteren Zahlen bis dreissig sind einfache Additionen, jedoch mit dem bemerkenswerthen Unterschied, dass während in den neu-indischen Sprachen, wie im Sanskrit und Präkrit, die kleinere Zahl voransteht, sie im Kafir nachsteht.

wiśādös, dreissig, ist eine einfache Addition, zwanzig-zehn (die Zahlen von 30—40 sind mir unbekannt); dü-iśi, vierzig, ist eine Multiplication zweimal zwanzig (statt dü-wiśi); davon ist weiter gebildet durch Addition dü-lä-dös, zweimal zwanzig (und) zehn. tré-wiśi, sechzig, ist Multiplication, dreimal zwanzig, tré-wiśi-dös wieder Addition, dreimal zwanzig (und) zehn: tsada-wiśi, Multiplication, viermal zwanzig; tsalü-wiśi-dös, viermal zwanzig (und) zehn.

Punc, hundert, ist auffallend; es ist aber offenbar eine weitere Multiplication und aus pmts-wiśi, fünfmal zwanzig, zusammengezogen. Darauf weisen die folgenden Numeralien hin, als däsji, zwei hundert, das aus dös-iśi = dös-wiśi, zehnmal zwanzig, zusam-

mengezogen ist; patsis-ji, drei hundert = fünfzehnmal zwanzig, und wiśi-wiśi, vier hundert = zwanzigmal zwanzig.

Diess ist eine merkwürdige Erscheinung in einer sonst ganz reinen Prākṛit-Sprache, dass die Grundzahlen von dreissig an verloren gegangen sind, und die Sprache durch Addition und Multiplication die fehlenden Zahlen hat ersetzen müssen. Wie ist wohl diese so seltsame Erscheinung zu erklären? Die Kafir besaßen ohne Zweifel die den arischen Sprachen gemeinsamen Grundzahlen, sie scheinen sie aber, in Folge ihrer Abgeschlossenheit und der darauf folgenden Verwilderung, vergessen und sie durch Addition und Multiplication mit den bekannteren Zahlen ersetzt zu haben (vergleiche auch damit das französische quatre-vingt, italienisch noch ottanta, spanisch ochenta).

VI. Zeitwörter.

1) Das Hilfszeitwort: Ich bin.

Präsens.

Sing.	Plur.
ei sūm ich bin,	ima ximiś wir sind,
tu sis du bist,	wī sik ihr seid,
siḡa aē er ist,	siḡe sin sie sind.

Imperfect.

Sing.	Plur.
ei sū ich war,	ima sumiś wir waren,
tu sius du warst,	wī sūs ihr wartet,
siḡa aī er war,	siḡe sin sie waren.

Futurum.

Sing.	Plural.
ei śālam ich werde sein,	ima śālamīś wir werden sein,
tu śāles du wirst sein,	wī śāles ihr werdet sein,
siḡa śālese er wird sein,	siḡe śālan sie werden sein.

Imperative.

tu śāles du sollst sein,	wī śāles ihr sollt sein.
--------------------------	--------------------------

Die übrigen Tempora sind mir nicht in die Hände gefallen; insbesondere vermisste ich das Perfect, oder (wahrscheinlich) seine Umschreibung.

Dieses Zeitwort bietet ganz eigenthümliche Formen dar, wie wir sie in keinem der verwandten Dialecte wiederfinden können; es erhellt aber auch daraus unzweifelhaft, dass das Kafir seinen Formen nach älter ist als die neueren indischen Sprachen, die (mit Ausnahme des Marāṭhī) schon alle zu Compositionen greifen müssen, um ein Imperfect herzustellen.

Das Futurum lässt sich mit keiner Form in den neueren Sprachen vergleichen; in der II Person des Plural sollte man nach Analogie der übrigen Zeitwörter wī śālik erwarten.

2) Das intransitive Zeitwort āna, kommen.

Präsens.

Sing.

ei am ich komme,
tu ei du kommst,
siga āe er kommt,

Plur.

ima ālamiš wir kommen,
wī ālik ihr kommet,
sigē ālan sie kommen.

Das Präsens scheint sehr unregelmässig zu sein, da die Formen des Plurals ganz mit denen des Futurums übereinstimmen; der Verdacht liegt mir daher sehr nahe, dass hier irgend eine Verwechslung stattgefunden haben mag.

Perfect.

Sing.

ei āga āim ich bin gekommen,
tu āga sis du bist gekommen,
siga āga sē er ist gekommen,

Plural.

ima āgā simiš wir sind gekommen,
wī āgalik ihr seid gekommen,
sigē āgā sin sie sind gekommen.

Diese Form des Perfects entspricht ganz dem der neueren Sprachen: Hindūstānī آگیا āgiā gekommen. Das Particip Perfecti jedoch scheint sich im Plural nicht zu verändern.

Zusammengesetztes Futurum.

Sing.

Ei koi-alam ich werde kommen,
tu koi-alas du wirst kommen,
siga koi-ālase er wird kommen.

Plural.

Ima koi-alamiš wir werden kommen,
wī koi-ālik ihr werdet kommen,
sigē koi-ālan sie werden kommen.

Die Bedeutung der Partikel koi ist mir unbekannt; sie scheint zur Verstärkung des Futurum zu dienen.

Imperativ.

Ei komme, ālik kommet.

Die übrigen Tempora, insbesondere das Imperfect, sind mir nicht in die Hände gefallen, da es ausserordentlich schwer war, diese wilden Bergbewohner auf solche Puncte hinzulenken.

Der Infinitiv āna stimmt ganz mit dem der neueren Sprachen überein (Hindūstānī آنا āna).

3) Das transitive Zeitwort: thun.

(Infinitiv unbekannt; er könnte etwa kalnā lauten.)

Präsens.

Sing.

Ei kalam ich thue,
tu kalēs du thust,
siga kālē er thut,

Plural.

ima kalamiš wir thun,
wī kālik ihr thut,
sigē kālan sie thun.

Perfect (Passiv).

Sing.

Yā krē durch mich ist gethan worden,
tu krē durch dich ist gethan worden,
siga krē durch ihn ist gethan worden.

Plural.

Ima krē durch uns ist gethan worden,
wī krē durch euch ist gethan worden,
sigē krē durch sie ist gethan worden.

Zusammengesetztes Futurum.

Sing.

Plural.

Ei koi-kālam ich werde thun,	Ima koi-kālamī wir werden thun,
tu koi-kālēs du wirst thun,	wī koi-kālīk ihr werdet thun,
siga koi-kālēs er wird thun.	sigē koi-kālan sie werden thun.

Imperativ.

Ku, thue,

kuk, thuet.

An diesem transitiven Zeitworte können wir so ziemlich die Conjugationsmethode des Kafir überschauen. Die Endungen des Präsens sind

Sing.

Plur.

am,

amiš,

ēs,

ik,

e,

an.

Die Endungen des Singular stimmen mit dem Prakrit und den neueren Sprachen ganz überein; nur die erste und zweite Person des Plural weicht ganz ab; das Prakrit hat in der I pers. Plur. Praes. die Endung amō oder ānu (sansk. āmah), und in den neueren Dialecten findet sich die Endung ā vor, die aus ānu contrahirt ist. Die Endung der II Pers. Plural ist noch auffallender, da sich nirgends in den arischen Sprachen ein k in der II Pers. Plur. Praes. nachweisen lässt. In der ersten Person Plur. hat sich also das finale Visarga (Prakrit ā=ā) in ē, und in der II Pers. Plur. das th (Prak. =dh=h) in k verwandelt.

Das wurzelhafte r hat sich im Kafir in l verwandelt; kālam = karam (Paštō کرام kram)

Merkwürdig ist, dass das Kafir schon ganz die Methode der neueren indischen Sprachen, das Perfect Activi durch das Perfect des Passivi auszudrücken, angenommen hat. Krē ist das Particip des Perfects Passivi, und kommt dem Paštō Particip Perfect Passivi

کرای karai sehr nahe. Eigentlich sollte man die Form krā erwarten (krita=krā, mit Elision von t, wie es im Prakrit schon ganz gewöhnlich ist), allein der e-Laut schien mir so deutlich ausgesprochen zu sein, dass ich es vorgezogen habe, es auch so zu schreiben.

Das Futurum ist mit dem Präsens ganz identisch, mit Ausnahme der III Pers. Sing. 1); es wird demselben nur die Partikel *koi* vorgesetzt, ganz wie im Paštō *کښه*, z. B. *کښه کړم* *zah kram*, ich thue, Futurum *کښه به کړم*; *zah bah kram*, ich werde thun.

4) Das transitive Zeitwort: sagen.

(Infinitiv unbekannt.)

Präsens.

Ei bālim ich sage,	Ima bālimiṣ wir sagen,
tu bālēs du sagst,	wī bālīk ihr saget,
siga bālē er sagt	sigē bālīn sie sagen.

Die Endungen *im*, *in*, scheinen des Wohllautes wegen, statt *am*, *an*, gebraucht zu sein, da *a* wie ein ganz kurzes deutsches *ü* ausgesprochen wird.

Perfect (Passiv).

Sing.

Yū bala durch mich ist gesagt worden,
tu bala durch dich ist gesagt worden,
siga bala durch ihn ist gesagt worden.

Plur.

Ima bala durch uns ist gesagt worden,
wī bala durch euch ist gesagt worden,
sigē bala durch sie ist gesagt worden.

Futurum.

Sing.

Ei bālīlam ich werde sagen,
tu bālāles du wirst sagen,
siga bālāle er wird sagen.

Plur.

Ima bālīlamiṣ wir werden sagen,
wī bālīlik ihr werdet sagen,
sigē bālīlan sie werden sagen.

Dieses Futurum ist höchst auffallend, da sich nichts Analoges in den verwandten Idiomen nachweisen lässt. Es ist mir jedoch höchst wahrscheinlich geworden, dass wir hier ebenfalls ein zusammengesetztes Futurum haben; Wurzel *bāl* (Hindī बोलना *bōlnā*, Paštō *بال* *bals*), rufen) und *ālam* ich komme, wörtlich: ich komme zu sagen, englisch: I am going to say. Die geringen Laut-

1) Es wäre jedoch möglich, dass die III Pers. doch auch nur *kale* lauten würde; so könnte leicht das Pronominal-Suffix (*es*) sein. Doch muss das bis auf weiteres dahingestellt bleiben.

veränderungen (siehe ālam) in der II und III Pers. Sing. (as=es; ase=ese) sind vielleicht nichts als eine Ungenauigkeit in der Aussprache oder der Auffassung.

Imperativ.

Bāle sage; bālik saget.

Wir lassen nun einige Phrasen folgen, die zwischen mir und den Kāfirs oft ausgewechselt worden sind, und in denen sich einige Formen des Zeitwortes vorfinden.

Ei mūlawim ich verstehe.
 Tu mūlawēse verstehst du es?
 Yū pūruza ich habe (es) begriffen.
 Nīši setze dich.
 Ei nīšim ich sitze.
 Tua wērī maišta sē dein Wort ist gut.
 Ei āā mūlawim ich verstehe nicht.
 Timu bākase sieh hieher.
 Kā balēs was sagst du?
 Yū dā bāle sprich zu mir.
 Yēnn tāp sē es ist heute heiss.
 Tu kā bāla was hast du gesagt?

VII.

Einige Adverbien und Conjunctionen.

Timu hier,	ō und,
kūpe woher,	tā, da, dann (Sindhi तां),
dā in, gegen, zu,	
nā nicht.	

Wir fügen hier eine kleine Erzählung bei, die ich die Kāfirs zu ihrem grossen Vergnügen übersetzen und öfters nachsprechen liess.

Āch mūts ō nankarsin āch āma dā pāmanik sīn. Sāhib lāwā dā bāla: Bāwe pašta, bākase nāli āe nāe. Lāwā bāla: nāli āe. Sāhib bāla: Tu tā pāmanik sūs, tu kā mūlāta? Lāwā bāla: yū dā bisās āgā siga, bisās wā prišti tribala siga, yū dūs kūn āra, yū mūlāta, nāli āe.

Uebersetzung.

Ein Mann und sein Diener schiefen in einem Hause. Der Herr sagte zu dem Knecht: Geh hinaus, sieh, ob es regnet oder nicht. Der Knecht sagte: Es regnet. Der Herr sagte: Du warst schlafend, wie hast du das gewusst? Der Knecht sagte: Zu mir ist eine Katze gekommen, der Katze Rücken war nass, ich habe meine Hand darauf gelegt; so wusste ich, dass es regnet.

Analysis.

āch, ein, sansk. एक; māt, Mann, Sindhi माचु; ɔ und (Paštō und persisch). naukarsin sein Diener; nankar, persisch, ein Wort, das sie entweder von ihren Paštō-Nachbarn entlehnt (wie auch das Wort صاحب) oder erst in der Ebene sich ungeeignet haben.
āma, Haus, Sansk. अमा adv. daheim, zu Hause. pāmanik, schlafend, sansk. स्वप्नक्. lāwā, Knecht, Slave; cf. das Hindi लौंडा, Slave. bāwē, gehe; es scheint aus bā und āwē zusammengesetzt zu sein, wie auch bākase, das in bā und kase auflösen ist. Dieses bā wäre dann ein Präfix des Imperativs, wie das persische ب; pašta, hinaus, Ursprung unbekannt. bākase, siehe, untersuche; vergleiche das Hindi कसना kasnā; ei kāsīm ich sehe nālī Regen; ursprünglich: Wasser, sansk. नार, Hindi नाला, Sindhi नारे; āe nāe kommt oder nicht kommt; die Negation nā fließt mit dem Verb zusammen, wenn dasselbe mit ā anfängt, wie im Sindhi nāhe = na āhe. mālāta ist das Particip Perfecti Passivi von einem Infinitiv mālānā, wissen, verstehen; Ursprung unbekannt. bisās, Katze; Ursprung unbekannt; cf. das Paštō پيسو pišō, welches damit offenbar verwandt ist; bisās-wā Genitiv; prišti, Rücken, sansk. पृष्टं; tribala, nass; es scheint mit dem neu-persischen تریتتر, durchaus nass, zusammenzuhängen; dūs, Hand, persisch دست, Paštō لاس lās. kušū, wahrscheinlich: darauf; der Ursprung des Wortes ist unbekannt. āra, Particip Perfecti Passivi, von ārnā, hinlegen; Hindi आरना.

Appendix I.

In Folgendem geben wir ein Verzeichniss von Kāfir-Worten, im Vergleich zu denen, welche Burnes aus dem Munde eines Kāfir-Knaben gesammelt hat. Herr Edwin Norris hat noch ein Verzeichniss von Kāfir-Worten beigegeben, welches er durch die Güte des Herrn T. Villiers Lister erhalten; dieses letztere Verzeichniss wurde aus dem Munde einer Kāfir-Frau in Teherān gesammelt. Daraus würde freilich hervorgehen, dass die Kāfirsprache bedeutende lexico-

graphische Differenzen aufzuweisen hätte, so dass man sie kaum als Eine Sprache betrachten dürfte ¹⁾. In dieser Hinsicht ist jedoch einstweilen noch die grösste Vorsicht geboten. Viel wahrscheinlicher ist mir, dass in den Bergen verschiedene Stämme oder Volksüberreste sitzen, die sich dorthin vor der alles vor sich hertreibenden Fluth des Islām gerettet, und ihre Sprachen mehr oder minder unverehrt erhalten haben, da sie mit ihren Nachbarn in fast gar keiner Berührung stehen.

Indessen ist es von dem grössten Interesse diese vermeintlichen Kafir-Worte miteinander zu vergleichen; die Zeit wird es gewiss noch an den Tag bringen, wenn sie angehören:

	Trumpp.	Burnes.	Libert.
Gott	dē ²⁾	yamrai, doghum;	kantūr
Mann	māts ³⁾	naursta	gurata
Weib	istri ⁴⁾	mashi	mē-shī
Vater	dāi ⁵⁾	tala	tāla
Mutter	ārau ⁶⁾	hai	mor
Bruder	blā ⁷⁾	bura	berūr
Schwester	sūs ⁸⁾	sosi	sus
Sohn	saggā ⁹⁾	dabla	dāvāla
Tochter	sā ¹⁰⁾	dabli	davall
Hand	dūs ¹¹⁾	—	dosht
Fuss	kūr ¹²⁾	kur	pāe
Haupt	šā ¹³⁾	—	shay

1) Elphinstone, Account of the kingdom of Caubul, p. 619 sagt, dass es unter den Kafir verschiedene Sprachen gebe, die aber alle mit dem Sanskrit eine nahe Verwandtschaft haben.

2) Sansk. देव.

3) Sindhi माचु.

4) Sansk. स्त्री.

5) Sansk. धातु, pers. دانی.

6) Sindhi अड़ी arī.

7) Sansk. भ्राता = bhṛā = blā, lat. Wechsel von r und l.

8) Sansk. स्वसा.

9) Hindi संगगा, Sansk. स्वकीय.

10) Sansk. सुता, Prak. सुआ.

11) Pers. دست.

12) Hindi गोड़.

13) Sansk. शिरस, Pers. سر.

	Trumpp.	Bornes.	Lister.
Mund	ššj ¹⁾	ash	āsh
Nase	nāsuri ²⁾	—	nāsu
Auge	ansi ³⁾	achan	ajen
Brod	au ⁴⁾	eu	au
Milch	xū ⁵⁾	zor	ou
Wein	tin ⁶⁾	—	tsbukaru
Traube	drās ⁷⁾	—	drās
Nuss	imlu ⁸⁾	—	vīza
Feuer	āna ⁹⁾	ai	i
Wasser	ābu ¹⁰⁾	an	yur
Schnee	šim ¹¹⁾	zim	zom
Kuh	gū ¹²⁾	gou	ko
Hund	kūri ¹³⁾	tun	sun
Pferd	gūru ¹⁴⁾	—	guah
Oheim	—	kentsh tale	tāla
Himmel	—	dillū	dilo
Regen	nāh ¹⁵⁾	wāsh	wāsh
Baum	kāntū ¹⁶⁾	ushtun	ashtan
Waizen	—	gun	gun

1) Sansk. आस्यं.

2) Sansk. नासुरी; nāsuri ist augenscheinlich ein Dementiv.

3) Sansk. अक्षि; Hindi आंख.

4) Sansk. अपूप?

5) Sansk. क्षीर, pers. شیر.

6) Vielleicht von dem Sansk. तित्तिड, eine saure Brille, was auch der Käse-Wein in der That ist.

7) Sansk. द्राक्षा.

8) Ursprung unbekannt.

9) Sansk. अग्नि; Hindi आग.

10) Pers. آب; Paštō آب obah.

11) Sansk. हिम.

12) Sansk. गो, Hindi गाड़.

13) Sansk. कुकुर.

14) Hindi घोड़ा ghōṛā.

15) Sansk. नार; wāsh ist das Sansk. वर्ष.

16) Sansk. कण्टक, Hindi कारंठा.

	Trumpp.	Barnes.	Lister.
Käse	—	kela	kila
Schaaß	—	vami	wāmi
Ziege	—	vasru	wāsay
Esel	—	ghodā	nīar
Gold	—	sonū	tun
Silber	—	tshitta	nokrah
Eisen	—	tshima	tshima
Thüre	—	do	dau
Zimmer	—	—	hanām
Stein	—	—	deren
Holz	dau ¹⁾	—	div
Kohle	—	—	ammārī
Gefäss	—	—	gantū
Krug	—	—	shā
Messer	kātū ²⁾	tarwāle	kārd
Schild	bāda	karai	—
Fleisch	āda	—	ana
Katze	hisā	—	pīshī

Das weitere Wortverzeichniss von Lister scheint mir äusserst zweifelhaft zu sein; doch will ich es der Merkwürdigkeit wegen hier vollständig anführen:

	Lister.		Lister.
Stuhl	shunesay	Saure Milch	turn
Bettücher (!)	isha	Reis	brajah
Teppich	satranjī	Ghi	annā
Flasche	boghāsch	Fuchs	mākon
Sack	terjeh	Kitzchen	tshun
Spaden	kēshā	Hase	laneisha
Pflug	kolbah	Kalb	vatsala
Licht	dīu	Erde	būm
Grossvater	jūd	Nagel	āshī
Grossmutter	jūdeh	Liebe	shīā
Tante	meteh	Hass	thīā
Augenbrauen	ābrū	Gut	khāb
Haut	pus	Schlecht	abari
Trauben	kishmish	Betrunkenheit	tshokrapīā
Äpfel	pāla	Krank	nāmajeh
Welsche Nüsse	yūn	Weiss	kashirī
Eier	ru	Schwarz	kāji

1) Sansk. दुः

2) Sindhi काती; sansk. Wurzel कृत्.

	Listor.		Listor.
Gelb	illyānī	Schlagen	vīās
Blau	shīn	Gehen	kurdan tiās
Töden	jīās	Schlafen	purshah kiās

Diese Worte, obschon einzelne, wie *din*, Licht (Sindhī डिओ *diō*), *yutsala* (offenbar ein Diminutiv von वत्स *kalh*, *bām*, Erde, indischen Ursprungs sind, sind doch mit grossem Vorbehalte aufzunehmen. Die Verba ohnehin sind mehr als zweifelhaft, und jedenfalls nicht in der Form des Infinitivs gegeben. Diese Formen scheinen mir vielmehr nach Analogie des Sindhī und des Passtō, Participien des Perfect passivi zu sein, mit angehängtem Pronominal-Suffix, wie: *purshah kiās*, er hat geschlafen.

Interessanter ist, was er über die Götternamen der Kāfir beibringt:

Taraskin, ein silbernes Götzenbild in der Gestalt eines Vogels, das einen Tempel hat und jährlich einmal angebetet wird.

Mādey, ein hölzernes Götzenbild, das wie ein Weib geformt ist.

Yamrī, ein hölzernes Götzenbild, in der Gestalt eines Mannes (der *yamrai* von Burnes).

Kāshā, ein hölzernes Götzenbild, in der Gestalt eines Mannes.

Ich lasse hier noch eine Liste von Kāfir-Worten folgen, die ich selbst aus ihrem Munde niedergeschrieben habe, und die in der obigen vergleichenden Liste nicht enthalten sind. So weit Burnes ein entsprechendes Wort aufgezeichnet hat, wird es damit verglichen werden.

	Truopp.	Burnes.
Mann (tapferer)	wirē ¹⁾	nawista
König, Häuptling	suranwālī ²⁾	pāshā
Häuptling	bādūr ³⁾	salmanāsh
Gott	adrik pāno ⁴⁾	
Tempel	hut-tsida ⁵⁾	
Körper	tsit	

1) Sansk. वीर.

2) Wahrscheinlich aus शूर Held, und der Endung वाला (cf. das Hindi

वाला) zusammengesetzt: der Herr des Helden.

3) Pers. پادشاه Held.

4) adrik = अदृष्ट ungesehen, unsichtbar; pāno = प्राण Wesen; es würde daher: „das unsichtbare Wesen“ bedeuten. Das Wort pāno kommt auch in den Kapur ii Giri-Inschriften vor; siehe Norris' Ausgabe davon.

5) hut-tsida, siehe S. 394.

	Trumpp.	Burnes.
Athem	sā ¹⁾	
Lippe	uṣṭ ²⁾	
Finger	añu ³⁾	azun
Haar	drū ⁴⁾	kēsh
Zahn	dōnt ⁵⁾	dint
Ohr	karna ⁶⁾	kār
Dorf	glām ⁷⁾ (pātala ⁸⁾)	
Berg	dā ⁹⁾	da
Fluss	gul ¹⁰⁾	gulnakka
Gras	śuts ¹¹⁾	yns
Bogen	drū ¹²⁾	shindri
Pfeil	kān ¹³⁾	kañ
Weg	virtsu	
Sache	dūnoat	
Kleid	prēna	kamīs
Stiefel	kōśara (wātsa)	
Pfirsich	āru	
Aprikose	taīra	
Granatapfel	amār ¹⁴⁾	

1) Sansk. घ्रासः Sindhi साहु.

2) Sansk. ओष्ठ.

3) Sansk. अङ्गुलि.

4) Ursprung unbekannt; kēsh dagegen ist indisch (s. केश).

5) Sansk. दन्त, Hindi दांत.

6) Sansk. कर्ण, Hindi कान.

7) Sansk. ग्राम.

8) Etwa von पाथम् und dem Deminutiv-Affix ल, Oertchen, oder von पद Dorf.

9) Sansk. धर.

10) Sansk. कुल्या.

11) Sansk. शाद.

12) Sansk. दण.

13) Sansk. काराङ्ग, Sindhi कानु.

14) Pers. کمر.

	Trumpp.	Burnes.
Jahr	kāl ¹⁾	
Monat	mās ²⁾	
Tag	dōs ³⁾	
Heute	yēnu ⁴⁾	
Morgen	šākiū	
Gestern	dōs ⁵⁾	
Nacht	satr ⁶⁾	
Frühling	wusunt ⁷⁾	wasunt
Sommer	nīna	westmik
Herbst	sāru ⁸⁾	shuri
Winter	zē ⁹⁾	zuin
Hitze	tāp ¹⁰⁾	tāpi
Kälte	ālčhega	yos
Eis	āstrama	atshama
Sonne	sīl ¹¹⁾	sīl
Mond	mīās ¹²⁾	mas
Stern	istā ¹³⁾	tārā
Wort	wērī ¹⁴⁾	
Name	nām ¹⁵⁾	

1) Sansk. काल, Paštō کال.

2) Sansk. मास.

3) Sansk. दिवस्.

4) Vergleiche das Paštō *نن heute.

5) Sansk. ह्यस्, Zend xsh, pers. دی.

6) Sansk. शत्रु.

7) Sansk. वसन्त.

8) Sansk. शरद्.

9) Sansk. हेमन्त, Paštō زم.

10) Sansk. ताप.

11) Sansk. सूर्य.

12) Sansk. मास.

13) Sansk. तारा; Pers. ستاره.

14) Sindhi वाई.

15) Sansk. नाम.

Appendix II.

Wir fügen hier noch ein kleines Verzeichniß von Künar-Worten hinzu, welches ich aus dem Munde Muhammad Basul's, der die drei Kafir nach Peschawer begleitet hatte, gesammelt habe. Sie sind ein weiterer Beleg dafür, wie viele und verschiedenartige (aber durchgängig alt-ärische) Völkerstämme im Kūhistān von Kābul Zafucht gesucht und gefunden haben. Eine genauere Erforschung dieser verschiedenen Dialecte oder Sprachen würde gewiss eine höchst interessante philologische Ausbeute liefern.

Vater	bā	Zahn	dānt
Mutter	āi	Ohr	zār
Bruder	lū	Kuh	gōlang
Sohn	pušīn	Hund	šurī
Tochter	wātāk	Traube	dāšek
Schwester	taādāk	Mensch	ādāmī
Hand	astim	Weib	tseib
Fuss	lūn	Haus	gōšim
Knie	kūta	Pferd	gōrā
Mund	dōr	Milch	šir
Mein Mund	dōrim	Berg	dār
Nase	nāst	Bergland	dār-watan
Finger	angur	Fluss	gal
Auge	ān	Wasser	wārek
Haar	āl	Mann	wirek
Haupt	sir		

Zur buddhistischen Psychologie.

Von

Dr. Bastian.

In dem Paramatta-Miezu (Zusammenstellung der Grundsätze), einem birmesischen Abriss des Abhidhamma, werden nach den vier Klassen des Paramatta-Gesetzes die Cīti eingetheilt in Mawācāra-cīti, Rupawācāra-cīti, Arupa-wācāra-cīti und Lokuttara-cīti. Die Mawācāra-cīti enthalten zwölf Akuso-cīti, 18 Ahit, und 24 Kamawācārasobana-cīti, im Ganzen 54. Die 12 Akusa-cīti sind 4 Sobamu-cīti, 2 Dosamu-cīti, 2 Mohamu-cīti. Die 8 Lobamu-cīti zerfallen in den Somanassa hagūti-ditigatasampahutasingarika-cīti mit dem zugehörigen Sasingarika-cīti, den Somanassahagut-ditikatavippayut-asingarika-cīti, und den Sasingarika-cīti, den Ubaekgasahagut-ditikata-sampayut-asingarika-cīti mit dem Sasingarika-cīti, und den Ubaekgasahagut-ditigata-wippayut-cīti mit dem Sasingarika-cīti. Die zwei Dosamu-cīti zerfallen in den Domanassahagut-patigha-sampahut-asingarika-cīti, und dem Sasingarika-cīti, die zwei Mohamu-cīti in den Upaekgasahagut-patigha-sampahut-vicikicēja-sampayut-cīti, und den Upaekgasahagut-uddha-cēsasampahut-cīti. So ergeben sich aus den acht Sobamu-cīti, den zwei Dosamu-cīti, und den zwei Mohamu-cīti im Ganzen die zwölf Akuso-cīti. Nachdem in dieser Weise alle die verschiedenen Klassen der Cīti aufgezählt sind folgen die Caetasit, und aus 14 Cīti, den 52 Caetasit, den 21 Rupa und dem Einen Nibpan bestehen die vier Paramatta-tara. Die 89 Cīti, 52 Caetasit, 16 Sukhumarup, 5 Phasadarup, 1 Nibpan, und 1 Pañā bilden das Dhammarup-tara. Die (4) Pañā (laepa) sind (nach dem Puzzapākīna): Cīnta-kavi (die Wissenschaft von der Kenntniss der Zeichen), Suta-kavi (die Wissenschaft von der Kenntniss sichtlicher Unterscheidung), die Atthakavi (die Wissenschaft von der Kenntniss der Text-Erklärung), die Patibhanakavi (die Wissenschaft von der Kenntniss des augenblicklich schnellen Begreifens).

Während Pañā zur Dhammarupā (Dhammayon) gehört, be- greift Pīnā, obwohl das Nama Thara der Cīti und Caetasit ver- stehend, doch nicht das Tara (der Cīti, Caetasit, Rupa, Nibpan). Der Pañā-Caetasit gehört zum Ubaekka. Das Dhammayatana oder dhamma-dath (Element des dhamma) besteht aus 16 Sukhumarup, 12 Caetasit und 1 Nibpan. Von den Cīti sind 34 fähig, Nan zu erwerben.

Viteka, Vičara, piṭṭi, sukha, Akekkhata bilden die fünf wesentlichen Theile der Ānā (Ān-āṇa oṇa pa). Von den Kamavācāra-kusol-Āṇā sind 8, den Rūpavācāra-kusol-Āṇā 5 (alle im Ānā begriffen) von den Arūpavācāra-kusol-Āṇā 4 und den Laṅkāṭṭhāra-kusol (das Nibbāna schauender Āṇā) 4. Durch die Entwicklung der Ānā gelangt der Geist direct in die Brahma-Welten (Brahma-piṭṭi), während solche, welche sich als für diese höhere Stufe unfähig erweisen, erst durch die Himmel der Nat (Götter oder Thevada) hindurchgehen müssen.

Die Lokā-Āṇā gehören der Welt der Begierden an, und die 8 Lokāṭṭhāra-Āṇā kommen dem zu, der sich durch Betreten der vier Megga davon zu befreien beginnt. Das Lokāṭṭhāra-dhamma schreitet in neun Stufen zur Vollendung des Nibbāna-dhamma, indem auf jeder von der zu erlangenden Frucht noch der dahinführende Pfad unterschieden wird, so dass man anzählt den Soda-megga und die Soda-phala (Srotapatti oder In den Strom eingetreten), Sikkita-megga und die Sikkita-phala (Sakrii-agami oder Noch einmalige Rückkehr), die Anāgā-megga und die Anāgā-phala (Anagami oder Keine Umkehr mehr), die Arahanā-megga und die Arahanā-phala. Zuletzt schliesst dann das Nibbāna-dhamma ab.

Alle die, welche in einen der vier Megga eingetreten sind, werden Ariya genannt. Wenn der Grad des Arahat oder Bahān erreicht ist, so sind damit die Folgen des Kamma gänzlich abgeschnitten, und derselbe heisst deshalb Kammakayakaro. Aber auch schon der auf dem Soda-megga Wandelmale ist von allen solchen Folgen des Kamma, die mit einer Geburt in einer der Abhaya-phala bedrohen würden, befreit, und sollte noch eine solche Strafe forderndes Vibakka übrig sein, so büsst er es in einer der Suvatthi-Welten, indem z. B. sein Leben dort sehr verkürzt wird, oder ihn andere Unglücksfälle treffen.

In den zwölf Yātana wird jeder der 6 Sinne doppelt gedacht, einmal als passiv, dann als activ. Bei der Auffassung der 6 Sinne sind zu betrachten, die Yātana, Aroma, Vinyāna, Phasa, Wedana, Saṇa, Cētaṇa, Taṇa, Witoka, Vičara, und Dat. Jeder Sinn hat wie in der Nyāya den ihm entsprechenden Gegenstand; und die Subjectivität identificirt sich in dem ihr entsprechenden Object. Burnouf nennt die Chādāyātana „les six places ou sièges des qualités sensibles et des sens“. Indem Rūpa vom Aeusserlichen zum Innerlichen wird, verwandelt sie sich in Ayātana fürs Auge, die Stimme wird zur Ayātana, indem sie gehört wird. Nibbāna ist Asaṅkaya-Ayātana. Für den, der in die Megga (Pfade) eintritt, wird Nibbāna zum Aromana.

Der Mensch besteht aus den fünf Khaṇḍa oder Bündel, die aber nur seine geistige und körperliche Existenz während des Erdelebens ermitteln, ohne zugleich seine in die allgemeinen Weltgesetze eingewobene Wesenheit zu begreifen, für die es kein Padgala giebt. Die Rūpakhaṇḍa enthält 28 Theile, die den Körper allein betreffen, die Wedanakhaṇḍa sechs, nämlich die 5 Sinne des Körpers, mit dem geistigen Sinn als sechsten, deren Empfindungen

sich als Sukka, Thukka oder Ubaekka manifestiren. Die Sankhanda hat dieselbe Eintheilung, indem die durch den Sinn zugeführten Eindrücke als Verständniß aufgefasst werden. Die Sankharakhanda enthält in ihren 55 Theilen, 50 aus den 52 Caetasik und die Winyakhanda die 89 Cîi, die Kuson, akuson oder Apayakrit sind. Die vier letzten Khanda bilden Nama, und die fünf zusammen, die Namarupa in den Nidana der Pratitja samûtpada. Die Caetasik sind nie von den Cîi getrennt, sie werden mit den Fingern der Hand verglichen, indem nur durch sie die Cîi handeln und hervortreten, mit ihrer Unthätigkeit aber selbst in Ruhe zurücksinken. Die Caetasik sind nicht immer alle zu gleicher Zeit in Thätigkeit, und können es nicht, da sie sich zum Theil widersprechen würden, und die Caetasik kuson und Caetasik akuson sich gegenseitig ausschließen. Aber jeden Cîi müssen, um in Thätigkeit zu treten, sieben Caetasik begleiten, nämlich der Phassa-Caetasik, der Wedana-Caetasik, der Sannya-Caetasik, der Cêtana-Caetasik, der Ihleggata-Caetasik (Ekakata), der Jivitendara-Caetasik (Jivit-lasi) und der Manassakaya-Caetasik, die gemeinsam die Tappaccitta satayana-Caetasik genannt werden. Der Wedana-Caetasik und der Sannya-Caetasik machen die zweite und dritte Khanda aus, während die übrigen 50, wie schon bemerkt, in der Sankhara-khanda aufgehen. Indem die Caetasik gemeinschaftlich mit den Cîi entstehen, und vergehen, sind sie Samphajutta phachhai.

Die Jivit-lasi (Indrya) oder die Organe des Sinneslebens wachsen als Früchte aus dem in einer früheren Existenz gesäeten Samen des Kamma hervor. Wenn sie mit dem Tode verschwinden, werden sie durch das von vorübergehender Existenz hier noch nachwirkende Kamma aus den vier Elementarstoffen der Maha-Puta-Rupa neugebildet. Beim Tode wird die Rupa-khanda ganz und gar zerstört, das Nama-thamma (der vier übrigen Kanda) aber nur für die abgelaufene Existenz. Der zuletzt übrig bleibende Cîi-cîi bildet, in den Patisonthi-cîi verwandelt, die erste Grundlage der künftigen Existenz im neuen Leben. Dieser ursprüngliche Cîi erweitert sich mehr und mehr, bis die volle Zahl der 89 Cîi erfüllt ist.

Nach jeder guten oder schlechten Handlung tritt Kanma in das Dasein. Es mag mitunter für lange Zeit latent liegen, aber es wird mit Gewissheit in der einen oder andern der spätern Existenzen zur Erscheinung kommen und in Wirksamkeit treten. Gleich wie der Cîi und der Caetasik beständig verschwinden und neu entstehen, so (sagte mir ein siamesischer Abt) mag die Kamma eine Zeitlang schlafen, aber sie wird unzweifelhaft wieder erwachen. Wenn, weil der Tôso-Caetasik (Zorn) im Geiste aufstieg, ein Wesen gemordet wurde, so liegt die Schuld einfach nur in diesem Caetasik, da er aber einen Theil der fünf Kanda bildete, so werden sie alle miteinander in einer künftigen Existenz die bösen Folgen dieser That zu tragen haben. Der Caetana, der böse Dinge gedacht haben mag, geht spurlos wieder vorüber, weil er, zum Nama-thamma gehörig, körperlos ist, sollte aber der Gedanke zur Ausführung ge-

diehen sein, dann wird von diesem Act, als Kamma, die Phala akuson (die un gute oder schlechte Frucht) entstehen, und später zu essen sein¹⁾. Dies ist die Auffassungsweise der Karmika, während sonst schon der aufsteigende Gedanke Tugend oder Laster bedingt, und in den metaphysischen Systemen des Mahajana vermag der Gedanke Welten zu schaffen, die, wie er selbst, immer nur der Welt des Nichts angehören, ohne deshalb jene praktische Auffassung des gewöhnlichen Lebens zu hindern.

In dem siamesischen Commentar über die Abidhamma bei Anurutta acharya behandelt die Dvara-Sangkhaha die sechs Dvara oder Thore. Die Cakku-dvara (die Augenthür) führt zum Cakku-Prasath (dem Palast des Auges), der von kleiner Form, wie ein Lausenkopf in die Höhle des schwarzen Centrums im Auge gestellt ist. Die Sota-dvara (Ohrenthür) führt zum Sota-Prasath, der wie ein krauses Rehhaar, in spiralförmigen Cirkeln rund zusammengewunden in der Oeffnung der beiden Ohren liegt. Die Gana-dvara (Nasenthür) leitet zum Gana-prasath, der einem Ziegenfusse ähnlich, in der Mitte der Nasenhöhle liegt, die Sivaha-dvara (Geschmacksthür) leitet zum Sivaha-prasath, der wie ein Lotusblatt mitten in der Zunge liegt, die Kaya-dvara führt zum Kaya-prasath, der wie durch Infiltration verbreitet, den ganzen (materiellen) Körper (Sarira-kaya) durchdringt. Die Mano-dvara führt zum Bhavarika-Cit (der Cit der Existenzursachen), der entstanden ist als die Anantara-Pachhai (die aus ursächlicher Wirkung hervorgehenden Folgen) des Mano-davara-Vaxana-Chitr, nach dem aus früheren Bhavauka-Cit wiederhergestellten Gleichgewicht. In ihr liegt die bewirkende Ursache aller der Vithi-Cit (die Cit der Wege) die dort ihren Anstoss erhalten, und zum Hervortreten gebracht werden, mit Mano-davara-Vatjana als dem ersten um sich in der Constitution (saudana) zu manifestiren. „Nun darf aber dieses als Mano davara gegebene Wort nicht so verstanden werden, als ob es sich auf die Hataya-Vadthm bezöge, das würde sehr verkehrt sein. Die Hataya-Vadth (die materielle Substanz des Herzens), wie Jeder sehen kann, meint das Fleisch des Herzens (hataya) und besitzt die Gestalt einer

1) Ganz im buddhistischen Sinne bemerkt Holsington zu dem Commentar über die Siva-Guana-Pothana: A specific evil is never cancelled by being counterbalanced by a greater good. The fruit of that evil must be eaten and also that of the greater good. The two Vinai, the two courses of action, must be run through. Doch bleibt die Möglichkeit der Erlösung, wenn man die Gelegenheit einer durch die Kraft früherer Tugenden disponirten Existenz zum Eintritt in die Megga benützt. Die Beichtformel schreibt dem Reuigen das Bekenntnis aller Sünden vor, die er in seinen Sinnen, in seinen Reden und in seinem Harsen begangen haben möchte. In den Erörterungen über den Kusal-kam werden sechs zehn Arten den verschiedenen Cetasik zugeschrieben, so der Dana-kam (des Almosengebens) dem Entstehen des Minivuttuppliggeveshno-Cetasik (der zum Antheilen des Eigenthums bewegt), der Sila-kam (der Religionspflicht) dem Pincelhatadasi-cetasik, der Sila-kam (der die 5 und 8 Gebote in Vorschriften und Gebräuchen beobachtet), und so bei den übrigen, als Bhavana, Pajayana, Veylavicia, Pattidana, Pattanmodana, Dhammasavana, Dhammadassana, Dittakamma.

Lotusblume¹⁾. Im Inneren schliesst die Hat'aya-vadtha ein Nest ein, wie eine Pomplon-Frucht (cucurbita) gestaltet. In diesem ist eine Oeffnung um den Nahrungssaft des Hat'aya zu enthalten, ungefähr gerade so gross, um eine Bunnak-Blume in sich aufzunehmen. Diese Oeffnung im Inneren des Hat'aya-Vadtha, wenn auch Manodavara genannt, ist nur bestimmt den Nahrungssaft des Herzens zu bewahren, und hat nichts mit dem Manodavara zu thun, sollte auch nicht so genannt werden. Dem davon ganz und gar verschiedenen Bavañkupatxetha kommt der Name Manodavara zu. Was die Cakku-davara, Sota-davara, Gana-davara, Siva-davara, Kaya-davara betrifft, so dürfen diese Worte eben so wenig so verstanden werden, als ob sie sich auf die Oeffnung der Augen, Ohren, Nase, Mund, Körpers bezögen oder die Oeffnung (Xong) der Augen (cakku), die Xong Sota (Oeffnung der Ohren), Xong Nasika (Nasenöffnung), Xong Oth (Mundöffnung), Uehara Makh (der Weg der Excremente), und die Patasava Mak (die Athmungswege). Sie sind allerdings Thore (davara), aber nur Thore, um die Unreinigkeiten ausfliessen zu lassen und deshalb verschieden. Sie sind nicht diejenigen Thore, die die Wege (Vithi) vorbereiten. In jedem von uns giebt es diese Oeffnungen, aber sie haben nichts zu thun mit den Vithi-Cit. Ganz verschieden sind von ihnen der Cakku-Prasath (der Augenpalast), der Sota-prasath, Gana-prasath, Siva-prasath, Kaya-prasath, die die Vithi-Cit vorbereiten, um in die Vithi (Wege) des Avatxana und Pancha-Vinyana einzugehen. Wenn in Ermangelung des Cakkathiprasath die Augen zu vergessen beginnen, dann folgt Verlust des Gedächtnisses, und es wird nichts gesehen. Die Höhlung des Ohres mag offen stehen, aber obwohl offen, hört man doch nichts, nicht ein einziges Wort. Bei geöffneten Nasenhöhlen fehlt die Auffassung des Geruches, Speise wird auf die Zunge gelegt, aber kein Geschmack empfunden. Der Körper wird berührt, ohne dass man davon weiss. Als ob es kein Gesicht, kein Gehör, keinen Geruch, keinen Geschmack, kein Gefühl gäbe, so fehlt jedes Bewusstsein der Empfindung, bis die Vithi-Cit, d. h. der Cakku-davara-Vithi, Sota-davara-Vithi, Gana-davara-Vithi, Siva-davara-Vithi, Kaya-davara-Vithi in der Khanda-Sandana (der Constitution der Kanda) zu wirken begonnen haben. Darin liegt die Eigenthümlichkeit der Vithi-Cit, dass mit ihrem Lebendigwerden in der Constitution das Gesicht gesehen, das Gehör gehört, der Geschmack geschmeckt, das Gefühl gefühlt wird, eben weil sie die Pforten des Auges, Ohres, der Nase, des Mundes, und Körpers besitzen. Daraus ergiebt sich die nothwendige Beziehung des Cakkuprasath zum Cakkudavara u. s. w., während jene anderen Oeffnungen nichts damit zu thun haben."

Einer der Gelehrten des birmesischen Königs, der mich zur Anleitung bei meinen Studien in Mandalay zu besuchen pflegte, liehte seine psychologischen Systeme in Listen niederzulegen, und gab mir z. B. die folgende über die Sinnesauffassung.

1) In die Höhle (Gaha) des Herzens setzen die Upanischad die Lotusblume mit der Wohnung Brahma's (Brahmapura), von Akasa erfüllt.

Āekkhadvara	Rūparhōn (gesehene Form)	Piṇḍavaravijjān (das von den 5 Thoren kommende Verständ- nis)	Āekkhavinān	2
Sotadvara	Saddharhōn (gehörter Laut)	Piṇḍavaravijjān	Sotavinān	2
Ghanadvara	Gandharhōn (gerochener Geruch)	Piṇḍavaravijjān	Ghanavinān	2
Jivādvara	Rasārhōn (geschmeckter Geschmack)	Piṇḍavaravijjān	Jivavinān	2
Kayadvara	Phaetapparhōn (gefühltes Gefühl)	Piṇḍavaravijjān	Kayavinān	2
Manodvara	Dhammarhōn (verstandenes Gesetz)	Manaudvaravijjān	Jān	55

Dies ist die Reihenfolge wie sich die Āit nacheinander aus-
Mit dem Āakkhu pasadarup (die sichtbare Augenform) ist die
drei Santi-sarana-Āit bilden die 11 Tadārḥōn (Tadayon).

Āekkhadvara	Piṇḍuppanruparhōn Augenthor	Piṇḍavaravijjān Betrachtung	Āekkhavināṇa das Sehen
Sotadvara (Ohr)	Piṇḍuppanasotarhōn Gegenwärtige Ge- staltform	"	Sotavināṇa
Ghanadvara	Gandārḥōn Geruchsform	"	Ghanavināṇa
Jivādvara	Rasārḥōn Geschmacksform	"	Jivhavināṇa
Kayadvara	Phaetapparhōn Gefühlsform	"	Kayavināṇa
Manodvara	Tivīcāmmarhōn Wissensform	Manodvaravi- vijjān	Kamaḥo

Der aus sinnlicher Grundlage aufsteigende Gedanke geht von der
Metaphysik erhebend kommt er zum Bewusstsein (um es unserer

In einem Laien ist die Entstehung des Lokutarajo ausgeschlossen,
bald ein Arupajo.

Sappatičjein 2 Santihraha 3 Vntan 1 Kamajan 25 Tadarhon 46

Sappatičjein 2 „ 3 Vntan 1 Kamajan 25 „ 46

„ 2 „ 3 Vntan 1 Kamajan 25 „ 46

„ 2 „ 3 Vntan 1 Kamajan 25 „ 46

„ 2 „ 3 Vntan 1 Kamajan 25 „ 46

Tadayon 11 im Gauzen 67

dem Bayin (dem Zustande völliger Gedankenlosigkeit) entwickeln.
Ruparhon (Yupayon) verbunden. Die acht Maha-Vibek-Cit und die

Sampatičjein Aufnahme	Santisarana Assimilation	Vuto Beden- ken	Kamajo Anregung zum Entschluss oder Gedan- ken	Tandarhon Ueberlegung des Entschlusses oder Bewusst- werden des Ge- dankens
„	„	„		
„	„	„		
„	„	„		
„	„	„		

Rupajo	Arupajo	Loku- tarajo	Tadarhon
--------	---------	-----------------	----------

Betrachtung körperlicher Gegenstände zur Geisteswelt und sich zur
Ausdrucksweise anzunähern).

aber es bildet sich im Manodvara bald ein Kamajo, bald ein Rupajo,

Die Meditation steigt in fünf Stufen, als Vitarka (Aufmerksamkeit), Vicāra (Betrachtung), Pīti (Freude), Suka (Genuss), Ekāttha (Zufriedenheit) zur völligen Indifferenz des Upekkha auf, worin das Pañña-ā zehn Theile unterscheidet, nämlich Chalingupekkha, Brahmaviharupekkha, Baujīngupekkha, Viriyupekkha, Khīngarupekkha, Vesānupekkha, Vipassanupekkha, Takramajjāthupekkha, Cabbhanupekkha, Risuddhiupekkha. Jeder der sich einer dieser geistigen Uebungen hingiebt, gewinnt dadurch Anrecht auf die entsprechende Brahma-Welt, während Almosen und äussere Werke der Mildthätigkeit aber die Nathimmel nicht hinausführen können. Wer besondere Fähigkeit in der ersten Stufe erwirbt, wird in einer der unteren Regionen (aus den 16 Rupa-bhon) wieder geboren werden, oder bewohnt sie schon in diesem Acte der Reflection. Der Adept in der zweiten oder dritten Stufe gehört, je nach dem Fortschritte einer der drei nächsten, und der in der vierten Stufe einer der drei folgenden an. Derjenige, der bis zum fünften Jhan hindurchgedrungen ist und sich also in den Zustand der Contemplation zu versetzen vermag, ohne dass er von Gegenständen der Beobachtung auszugehen braucht, noch ohne durch die Eindrücke des Vergnügens bewegt zu werden — ein solcher ist Bürger des zehnten oder elften Rupa-himmels. Von den übrigen 5 Rupa-himmeln, den Suddhāwas (uga bhon) oder reinen Behausungen, wird der unterste von den Kalyāṇa-puṭṭhājan oder Tugendhaften bewohnt, und die vier höheren, wie sie übereinander aufsteigen, von den in die Megga Eingetretenen und dadurch mit dem Lokuttara-āit Begabten, als die Sōdapatī, Sakkadagami (Sakridagami), Anagami und Arahatta. Diese fünf Terrassen heissen einzeln: Aviha, Athappa, Sudasa, Sudasi, Akavita (Aggavita). Noch jenseits erheben sich dann die vier Arupa-bhon, deren Bewohner in ihrer transcendentalen Geistes-thätigkeit ganz und gar allen materiellen Beziehungen in den Kathān entrückt sind. Auf dem niedrigsten Grade philosophirt der Metaphysiker, nachdem der Āit der Arupa zum Durchbruch gekommen ist, über den Akāsa, ihn als ananda oder unendlich verstehend. Auf dem nächsten bietet sich als Gegenstand die Wīṇāna, auf der folgenden die Akīñzi und auf der letzten die Nevaśāṇa, indem der von den vier Täuschungen oder Saṇṇya Erlöste nur in der Verückung des Sammapata (Erlangung der Wahrheit) verbleibt. Nach dem Pañña-ā können zwei Arten von Wesen (Puggol) in den Niroda-samapat zum Genuss eintreten, die Anagami-phalatan und die Arahatta-phalatan. Im Saṇṇapat (shīṭ pa oder achtfach) sind die vier Jhan der Rupa-Welten mitbegriffen, als Patama-jhan, Dutīya-jhan, Tatiya-jhan und catuttha-jhan, sowie jene 4 Arupa, d. h. Ahkāsaṇāṇ-āratanaṇuso, Vīṇāṇāṇ-āratanaṇuso, Ahkāsaṇāṇ-āratanaṇuso und Nevaśāṇāratanaṇuso. Die wahren Schüler Buddha's wandeln auf den höchsten Pfaden und bedürfen keiner mystischen Steigerung, obwohl sie sich dieser Hülfsmittel bedienen können, um bei der Zeit-erfüllung im Nibpan zu verschwinden.

Notizen, Correspondenzen und Vermischtes.

Ist Ibn Esra in Indien gewesen? ¹⁾

Von

Dr. M. Steinschneider.

Ein Schriftsteller, der zu Ende des XIII. Jahrhunderts blühte, *Jehosaf ha-Esoli*, berichtet im Namen des Ibn Esra, dass letzterer bei seiner Gefangenschaft in Indien nur ungesäuertes Brod zur Nahrung erhalten habe, weil dieses nicht so leicht verdaut werde und daher eine geringere Portion ausreiche. Wir wissen nicht einmal, ob diese, in Schriften des XIV. Jahrh. mitgetheilte Notiz einem Werke des Esoli entnommen ist, oder nur auf mündlicher Tradition beruht²⁾. Es hat aber mit Ibn Esra's Reisen nicht bloss die einfältige Legende ihren Spuck getrieben³⁾. Sicher ist nur, dass er bis nach Egypten gekommen; Anderes beruht auf mindestens unsichern Folgerungen aus Stellen seiner Schriften; und selbst Palästina bezeichnet Zunz (a. a. O.) mit Recht als zweifelhaft. So erzählt uns Carmoly (a. a. O.), dass Ibn Esra in Tiberias mit 15 alten Maasoreten (!) gesprochen, welche ihm schworen (יָשָׁבוּעַ), dass sie Bücher dreimal geprüft u. s. w., mit Berufung auf den Commentar zu Exod. 25, 31. Daher liest man wohl bei Grætz⁴⁾: „dass er in Palästina war, sagt er selbst: 15 Weise von Tiberias haben ihm geschworen, dass sie einen Bibl.-codex u. s. w.“ Der beigelegte hebr. Text lautet aber in vorgemessener und zugleich wörtlicher Uebersetzung: „Ich habe Bücher (des Pentateuch oder der Bibel) gesehen, welche die Weisen von Tiberias geprüft haben, und es schwören 15 von ihren Alten, dass sie dreimal jedes Wort und jeden Punkt betrachtet, und es war [in diesen Büchern] ein Jed im Worte תִּינַשָּׁה; ich habe aber dergleichen nicht in den Büchern Spaniens, Frankreichs und jenseits

1) Dieser kleine, vor 3 Jahren geschriebene, nur zuletzt erweiterte Artikel gehört zu den Vorläufern einer Abhandlung: Zur Geschichte der Uebersetzungen aus dem Indischen ins Arabische, welche die Mittheilungen Ibn Esra's über die Uebersetzung der *Kalila we-Dimna* enthalten wird.

2) Siehe die Anführungen bei Carmoly תולדות גדולי ישראל S. 38 n. 7 (wo lies S. 38, wie in Israel. Annalen, ber. v. Jost 1839 S. 55), Zunz zu Benjamin v. Tudela ed. Asher II, 250; vgl. Grætz's grosse Langesch. II, 2 S. 491.

3) Carmoly a. a. O. Sp. 1 lässt ihn „durch alle Länder Asiens bis er nach Palästina (?) kam“ reisen; vgl. auch Hebr. Bibliographie 1861 S. 68.

4) Geschichte der Juden VI, 453. — Ein ähnliches Verhältniss zu Carmoly werde ich in einer kleinen Abhandl. über die mathematischen Schriften des Ibn-Esra beleuchten.

des Meeres (England?) gefunden.“ Es handelt sich also hier um eine, einer HS. entnommene Notiz; er möchte den Codex in Egypten gesehen haben, wo bekanntlich Maimonides seine Vorschriften einem alten von Ben-Asher corrigirten Biblescodex zu Grunde legte, der auch noch zu Halab gegen Ende des XV. Jahrh. unter dem Namen **אלף** existirt haben soll¹⁾. Nicht viel besser sind die Stellen²⁾, aus welchen Graetz den Aufenthalt Ihu Esra's in „Irak, Persien und Assyrien“ zu beweisen glaubt, nämlich zu Exod. 23, 19 (so ist für 25, 18 zu lesen) über die Ziegenböcke in **סרס וברל**; vgl. die Parallele zu 28, 31 über den Turban „in den imaseltischen Ländern, Spanien, Afrika, **וטבריס**“ **ובברל ובאנדר** (סלכות), in (oder aus?) welchem Ihu Esra etwas dem Manna Aehnliches, aber nur in den Monaten Nisan und Ijjar Vorkommendes gesehen (Exod. 16, 18, so), hiemit in den jüngeren, mir zugänglichen Drucken, nicht **אלנציר**, wie bei Graetz („in den Ausgaben“, **אלנציר** finde ich nachträglich in der Ed. pr. v. J. 1488), der aus „den Codices der Seminar's-Bibliothek“ **אסור** emendirt, sondern **אלנציר**, wofür Zuma „Zehid“ conjicirt, was freilich **אלנציר** zu schreiben wäre³⁾. Die von Graetz adoptirte Lesart **אסור** ist aber nicht bloss nach der bekannten kritischen Regel als die leichtere zu verwerfen, sondern es fragt sich, ob Ihu Esra überhaupt **סלכות אסור** als noch gültige geographische Bezeichnung gebraucht⁴⁾. Die Parallele in der kürzeren Recension (S. 39 ed. Prag) berichtet nur im Namen des Chivri und seiner Nachtreter, dass dergleichen in **טבריס הירבון** mit dem Thau (אל) und identisch sei mit dem medinischen (persischen) **הירבון** (הירבון)⁵⁾. Bei seinem Reisen in einigen Gegenden des Orients, wenn auch nur Egypten, konnte I. E. Mauchas, das er mittheilt, von Hörensagen oder aus Schriften erfahren haben. Ein Beispiel für Letzteres bietet die klassische Stelle zu Esther 7, 8, wo er bemerkt, dass man in Persien den Kopf des in Ugnade Gefallenen verhülle (כן משפט שלטי פרס); wer möchte hier

1) *Catal. libror. hebr. in bibl. Bodl.* p. 1936 *infra*. Immanuel Aboath *Nomologia* p. 222, vgl. *Litth. d. Orients* 1845 S. 224) bemerkt, — nachdem er von dem Codex des Maimonides gesprochen, — dass es in Damaskus sehr alte (heilige) Schriften aus der Zeit des Tempels, oder Esra's geben soll; „aber Gott allein kennt die Wahrheit“ (על האל!);

2) Sie sind von Zuma a. a. O., aber bloss als geographische Notizen, zusammengestellt.

3) Vgl. Benjamin v. Tudela I, 95 ed. Asher.

4) Als Beispiele von nicht-imaseltischen Muhammedanern nennt er zu Genesis 24, 41 Egypten, **סכא** und **עילם** **א-רץ**.

5) Vgl. *J. E. Fabri, de manna etc.* in *J. J. Reiske et J. E. Fabri opusc. med. Haliae* 1776 p. 121, vgl. p. 115). — Fabri hat übrigens die oben erwähnte Notiz Ihu Esra's nirgends berücksichtigt, auch nicht in §. XXII: „Patriar“ (p. 129), obwohl er die Stelle in anderer Hinsicht mehrfach citirt. Später fand der Reisende Petachja aus Regensburg ein Manna in der Nähe des Avart (Fabri p. 123, 131, 132); der neueste Herausgeber *Benish's Travels of R. Petachia*. London 1856 p. 101 u. 81) bemerkt dazu: *We have not been able to ascertain to what particular vegetable production Petachia alludes and which he calls manna.*

nicht zuerst auf Autopsie schliessen? Dennoch fügt er selbst hinzu: „das ist aus den Schriften der Peser bekannt“¹⁾.

Betrachten wir nun die Stellen, in welchen Ibn Ezra über Indien berichtet. — die ich zwar nicht vollständig gesammelt, aber die von Zunz gesammelten genügen zu unserem Zwecke, — so finden wir nirgends, dass er sich deutlich auf Autopsie berufe. Es ist aber auch zunächst die weiterschlechtige geographische Bedeutung von **יִנְדִּי** (oder plene **יִנְדִּיָּה**) zu beachten. Ibn Ezra selbst definiert es zu Kathar. I, 1 als das südliche **כּוֹשׁ** (Aethiopien, Mohrland)²⁾, Egypten und **יִנְדִּיָּה** sind Söhne Ham's und in ihrer Religion verwandt, essen daher kein Fleisch u. s. w. (Exod. 19, 9; vgl. 8, 22 weiter unten); daher wird wohl auch Mashallah, der jüdische Astrolog, der ein Egypter gewesen sein soll, von Ibn Ezra als ein Weiser von **יִנְדִּיָּה** bezeichnet³⁾. Die Leute von **יִנְדִּיָּה**, welche an keine Weltschöpfung glauben, fangen die Woche an mit Mittwoch, dem Tag Merkurs, der ihr Stern ist (Exod. 16, 3)⁴⁾. Die Sitte, die Hand unter die Hüfte desjenigen zu legen, dem man sich unterwürdig betrachtet, besteht noch im Lande **יִנְדִּיָּה** (Gen. 24, 2). Hier ist offenbar nicht Indien gemeint! Im Lande **יִנְדִּיָּה** sind Gesetze gegen Diebstahl, Mord, Betrug u. s. w. unnötig (kurze Rec. zu Exod. 23, 20, 8, 71). Zunz bezeichnet dies als eine „alte Legende“, die auch in dem Briefe des sog. *Presbyter Johannes* „König von Indien“⁵⁾, aber in Bezug auf Aethiopien, vorkommt. Nur an einer mir bekannten Stelle (Exod. 8, 22) steht für **יִנְדִּיָּה** zweimal das offenbar corrupte **לְיִנְדִּיָּה** (für **לְיִנְדִּיָּה** oder **לְיִנְדִּיָּה**), dessen Bewohner mehr als die halbe Welt ausmachen, alle Söhne Ham's; sie essen bis heute weder Fleisch noch Blut, Milch, Fisch, Eier, kux nichts was von lebenden Wesen kommt, verschmähen den, der es genießt, das Hirtenwesen ist ihnen verächtlich, sie lassen bis heute nicht zu, dass Jemand Fleisch in ihrem Lande genieße, und wenn einer von ihnen in ein fremdes Land kommt, so flieht er von jedem Orte, wo man Fleisch genießt, iest nichts, worin ein Fleischer angerührt, und dessen Geräthe sind ihm unrein . . . aber auch die **לְיִנְדִּיָּה** haben Beiden, Pferde, Esel und Kameele zum Tragen und Reiten, Rind zum Pflügen, Kleinvieh wegen der Wolle . . . (die Verweisung bezieht sich auf 19, 9). —

1) **וְזוּה דְבַר יְרוּשָׁה בְּסֵפֶר פֶּרֶשׁ**. Vgl. Nachbemerkung.

2) Vgl. „*India*“ bei Zarkali (oder Gerard von Cremona) für Aethiopien, bei *Reinaud*, *Introd.* zu *Aboulfeda* p. CCXLVII, und sonst im Mittelalter.

3) Zur Pseudopagr. Lit. S. 42, 75; bei Bonatti *M. Indus*; vgl. *Reinaud*, *Mémoire sur l'Inde* p. 325; Lassen, *Ind. Alterth.* II, 628.

4) Die Woche ist erst spät von den Indern eingeführt worden; s. *Diot*, *Etudes sur l'astron. indienne* p. 63, vgl. p. 95 ed. 1860 (oder p. 92 ed. 1862); vgl. *Gildemeister*, *Scriptor. arab. de reb. Ind.* p. 110. — Auf den Anfang der Sternbewegung (Schöpfung) am Mittwoch komme ich anderswo zurück.

5) So wird er in der hebr. Uebersetzung genannt. Vgl. G. Oppert, der *Presbyter Johannes* in Sage und Geschichte, Berlin 1864, S. 38. — Ähnliches wird in früheren Jahrhunderten von Persien geglaubt; s. *Rewan*, *de philo. peripat.* apud *Syros* p. 18.

Genug, um zusammenfassend behaupten zu dürfen, dass diese Stellen größtes Theils auf Indien gar nicht passen; das wenige Passende war allgemein bekannt, und die letzte Stelle weist fast auf einen ausgewanderten Inder als nächste Quelle?

Ibn Esra's Aufenthalt in Indien ist hiernach eine Legende, und seine Kunde von indischer Wissenschaft ist arabischen Quellen entnommen.

Nachbemerkung (zu S. 429, Not. 1).

Eine interessante Parallele bietet das Citat zu Exod. 19, 23, wahrscheinlich aus dem Pentateuch-Commentar des Saadia Gaon (et. 941). Derselbe bemerkt, dass er lange vergeblich über den Sinn dieses Verses nachgedacht, bis er in einem פֶּסֶם מַלְכִי מִסֵּד las, dass ein Bote (Diener) nur dann erst dem Könige sagen dürfe, dass er einen Auftrag vollzogen, wenn ihm bereits ein neuer geworden. Ich habe in meinem Catal. libr. hebr. p. 2186 auf „Schahnameh“ hingewiesen, obwohl das so betitelte Buch Firdusi's jedenfalls jünger ist als Saadia's hier citirte Schrift, indem ich dabei eigentlich die Quellen des Schahnameh im Sinne hatte. Zu diesen gehört namentlich das angeblich von Ibn al-Mokaffa aus dem Pehlevi überetzte تاريخ القيس (Wüstenfeld, Gesch. d. arab. Aerzte S. 11, Weirich, De auctor. graecor. p. 65, mit Berufung auf H. Ch. s. II. 138 n. 2257 (VII, 656], wo Mas'udi als Quelle und die persische Chronik ausdrücklich als Quelle des Schahnameh bezeichnet wird; vgl. Weil, Chailfen II, 84, 105; auf Ibn al-Mokaffa komme ich andernwo zurück). Die Aufzählung eines Buches der Sitten der Könige von Persien am Anfang des X. Jahrh. ist jedenfalls beachtenwerth. Uebrigens lässt das Wort מִסֵּד eine noch weitere Sinnesausdehnung zu, und wird von Alharizi (Anfang XIII. Jahrh.) für آداب (Sittensprüche) gebraucht in dem Titel des סֵדֶר חַסְדֵי מַלְכִי von Hoesel (vgl. diese Ztschr. VIII, 549, IX, 838). Bei Ibn Abi Oeibla, der unter den, in den ersten Kapiteln behandelten griechischen Autoren das Werk des Hunsu stark excerptirt, lautet der vollständige Titel: فوائد الفلاسفة والحكماء واداب المعلمين القدماء, was Hammer (Litgesch. IV, 345 n. 83) in seiner Weise übersetzt: „Seltenheiten der Philosophen und Philologen (!) und der Manieren der Lehrer der Alten (sic) in 2 Büchern abgekürzt aus dem des Pausanias“ (diese Worte sind eine unrichtige Zusammenziehung mit dem bei Oe. folgenden Artikel کتاب اختصرهما من كتاب پانلس über Pausanias vgl. Zur pseudoplag. Lit. S. 67). Nur die erste Hälfte des Titels hat Hagt Khalfa VI, 387 n. 14007 (die Stelle fehlt im Index VII, 1093 n. 2531), und Flügel übers. et nomenat: Specimina rerum et singularia philosophorum veterum et recentiorum, da unter den حکماء hier nicht jüngere Weise gemeint sind, wie sowohl der volle Titel, als der aus den Excerpten und der late. Uebersetzung bekannte Inhalt beweist. Die Namen sind freilich noch zum Theil zu entziffern, und mag eine betreffende Bemerkung hier folgen. Der in dieser Ztschr. VIII, 549 erwähnte סֵדֶר חַסְדֵי

(so ist zu lesen) ist wohl aus Homsin bei Maheshshir h. Fālik in مختار الحكم unter 15 zu مہتر جیش geworden (Catal. Codd. or. Logd III, 342; über das Verhältniss zu Homsin vgl. zur pseudop. Lit. S. 44; das Buch Maheshshir's wird merkwürdiger Weise, ohne Anmerkungen, von Gerard von Cremona citirt, bei Bausempagni, Ober. p. 15). Es ist identisch mit dem fabelhaften angeblichen Inder مہرارس „Mahararis“, über welches ich Nachweisungen gegeben in der Hebr. Bibliogr. 1861 S. 21 (s. el-Kifl auch bei Ibn Abi Oseibia, Anfang Kap. 3), u. zur pseudop. Lit. S. 31, wo „Mercheria ad Flodium“ in der That mit מסלודיים zusammenhängt, da letzteres wahrscheinlich den bekannten Pallasius bedeutet, welcher bei Ibn Abi Oseibia (Anf. Kap. VI) sicherlich genannt ist, so wie زاد المسافر im اولادجوس „Flodius“, griechisch irrtümlich Nicolaoz (s. Journ. As. 1853 p. 328); vgl. auch Zeitschr. d. DMG. XVII, 238 A. 17 und Tractatus Micreriis suo discipulo Meruñando etc. im Theatr. Chym. T. VI, bei Hostor, Hist. de la Chymie I p. 335. Mihararis hat aber sicher nichts mit Masergis zu thun, dessen Identität mit dem Juden Masergewelt mir jetzt, nach Einsicht in die HSS. von el-Kifl und Ibn Abi Oseibia unswefelhaft geworden; hingegen glaube ich noch immer mit E. Meyer an die Identität des Mihararis mit Mercurius, und die kurze Abweisung dieser vielseitig sich empfehlenden Erklärung bei Clement-Muliet (Vorr. zu Ibn Assem p. 75), aus einem Grunde, den Meyer selbst hervorgehoben, wird schwerlich Jemand überzeugen, der die erwähnten Nachweisungen vergleicht. — Doch habe ich mich schon zu weit von den آداب entfernt, zu welchen ich nur noch bemerken will, dass auch dem Restu ben Luca ein آداب الفلاسف beigelegt wird (Ibn Abi O. in der Berl. und Münchener HS., Bl. 214 b, 284, bei Hammer IV, 280 u. 22 „Namen“, für „Manieren“ S. 327 u. 23), und Ibn Miskeweh schrieb ein آداب العرب والفرس. — Auf eine mündliche Anfrage an Prof. Gieseke (zur Zeit noch in Berlin) über das obige Citat aus Saadia, erwiderte mir derselbe, dass das im مجمل التواريخ öfter erwähnte سور ملوک فرس gemeint sein dürfte. Später fand ich bei Reinand (Mém. sur l'Inde p. 15), dass im مجمل auch ein ادب ملوک benutzt sei, welches von Abu Salih Ibn Shunaili aus dem Sanskrit ins Arabische, und aus diesem von Abu'l Hasan 'Ali, Bibliothekar des Fürsten von Gurgan im J. 417 H. (1026) ins Persische übersetzt worden. Auch dieses handelt von den Pflichten des Königs, von der Administration u. s. w. Weiter ab liegt das sog. Testament des Huschank (s. zur Pseudopigr. Literatur S. 46), oder das um 800 nach indischem Muster in Versen bearbeitete Fabelbuch ذرة حکم في امثال الهند (s. Lassen, indische Alterth. IV, 900). Letzterem gehören vielleicht einige genannte Sprüche an, welche Moses Ibn Ezra (אלסחאסדרה ואסטרסדרה HS. Bl. 50 a, 52 b, 59 b) unter dem Namen וסי חכמה אלה נד אן אלסבב auführt. Dieselben lauten: אלדי ידרך סיה אלסאנו בניחה הו אלדי יחול בין אלסאזם אלסאזם [אלסאזם]

וְסִי חֲכָמָה אֱלֹהֵנָּה דְּוֹ אֱלֹקֵינוּ וְאֶלְרֵצָא יֵשֵׁשׁ אִמְנָה מִסְתַּרְחָא
 [der Reim erfordert סא...]
 וְסִי חֲכָמָה אֱלֹהֵנָּה לֵם וְלִ גְּהֵאֵל אֱלֵנָּם יַחֲסֹדֶן גַּלְמָאֵהֶם וְלִיאֲמַתֶּם
 (ولواهم?) יחסרון כרמאיהם ושרארתם יחסרון כיארחם.

Hingegen dürfte vielleicht חכמה הקדמונית in der hebr. Uebersetzung des Buches אחרונה u. s. w. von demselben Ibn Ezra (Catal. I, h. p. 1812), — woraus der Spruch angeführt wird (Ztschr. II, 120): „Wer von seiner Seele seinen Leib, seine Sinne und Empfindungen abziehen kann, so dass er der Welt nicht nachjagt, und in seiner Seele sich zum Himmel (הגלגל) erhebt, wird dort seinen Lohn finden“ — eine Uebersetzung von الحكمة المشرفية sein? Dass die darauf folgende Parallele, die auch aus einem angeblichen Buch הגבורה (für الجحيم) von Aristoteles citirt wird, der „Theologie“ angehöre, habe ich schon in der Hebr. Bibliogr. 1863 S. 107 (vgl. 1864 S. 66) nachgewiesen; noch deutlicher wird das Verhältniss aus der nunmehr vollständig vorliegenden Stelle bei Diestel, Propädeutik d. Araber S. 68, wo auch das Citat aus dem „goldnen Briefe des Pythagoras“ folgt, wie bei Mos. Ibn Ezra, der also auch hier wahrscheinlich, wie sonst, aus den Abhandlungen der lauten Brüder geschöpft hat. Er ist demnach im Hebräischen wahrscheinlich für הגורית „Gürtel“ zu lesen הגרית Brief. Ob der von Pythagoras Angeredete wirklich „Johannes“ heissen soll, ist mir noch zweifelhaft, הגורית könnte wohl aus יוחננים corrupt sein; aber diese Form ist eine ungewöhnliche für יوحנא und יوحני. Die Uebersetzung Diestel's: „dass du in der Luft weilst“, habe ich schon früher (zur 10. Lit. S. 40) aus den Parallelen berichtigt. Die Theologie ist auch für die „Apologie“ zu setzen bei Flügel, al-Kindi S. 8, u. Cassel I, 306, 310: Wenrich p. 162 lässt die entsprechende Notiz unbeachtet. In dem Verzeichnisse der Schriften des Alexander von Aphrodisias bei Ibn Abi Oseila (Kap. IV) erscheint eine مقالة في المانديبوليا, also über die Melancholie; vielleicht nur eine Variante für die später aufgeführte: مقالة فيما استخرج من كتاب أرسطو طاليس الذي يدعى بالرومة قولوجيا [قارولوجيا I] ومعناه الكلام في توحيد الله تعالى. — Aus den „Büchern der Weisen Indiens“ citirt Josef Ibn Sebara (gegen Ende XII. Jahrh.) in seinem ספר השעשועים (ed. Paris f. 28) einen Spruch. —

Während der Correctur dieses Blattes erhalte ich den Catalog der arab. Hss. in München, wo S. 288 ماخوذ من جيس zu lesen ist. Der Codex enthält offenbar Henslin's Werk; die Gesch. Alexanders steht in der Mitte, vielleicht ebenso in der HS. des Escorial. Ferner finde ich Medarges bei Jo. Procopius (Coll. Salernit. III, 138), der wahrscheinlich aus Mubeshshir schöpft, wovon anderswo mehr.

Brief von Prof. Ascoli an Prof. Fleischer.

Mailand, 6. Nov. 1865.

Beiliegend erhalten Sie meine zweite arisch-semitische Abhandlung 7), Bollenstein's Aufsatz im XVIII. Bd. der Zeitschr. d. DMG. 601 ff. liefert mir ein neues wichtiges Beispiel zur weiteren Bestätigung eines in dieser zweiten Abhandlung aufgestellten und, wie mir scheint, hinlänglich begründeten Satzes. Die sanskritischen Lexicalwurzeln sind nämlich, meiner Meinung nach, mehr oder weniger unkennlich geworden *namus agendis*, deren anlautender Theil bloße derivativer Art ist. So beispielsweise: *khl=ksha-ya* (*kshayati*), herrschen, vgl. *ksha-trat*; — *grī=gra-ya* (*grayati*), ire, iure, vgl. *kram-kra-ma-ti*, ire, incedere; — *stu=ata-va* (*stūti*) = *sta-ma*, rufen, anrufen, vgl. ved. *stāmn=stotar*, *smd. ciāman orōm*, und weiter *atan-sin-na-ti orōm*; — *dhar-dhara-ti*, festhalten, = *Wa. dha* + Suff. *ra*, woraus weiter *dhar'sha* (**dhar'-ta*) festhalten als widerstehen, wagen; — *par papāra*, füllen, sättigen, = *Wa. pa*, erhalten, + Suff. *ra*, woraus weiter *parna* (*pryanti*); — *u. s. w.*, *u. s. w.*

Nun geht das von Bollenstein's Scharfsinn aufgestellte Indogerm. *bhar*, rufen, sprechen, schreiben, *u. s. w.*, auf *Wa. bha* zurück, die wir in griech. *βη-σι* (*bha-s*), *βη-σμι* (*bha-ski*) = skr. *bha-sa* (gen. Abhandl. 8. 15), wiederfinden, woraus es durch *ra* derivirt ist; und weiter erhalten wir Indogerm. *bhram bhra-ma-ti*, iram-ern (vgl. Kuhn in s. Zeitschr. VI, 152 ff.), wie auch das bisher unbelegte *bhran bhra-na-ti*, sonare. Letzterem wird aber mit ausgespirtem Anlaute und identischem Werthe *bran bra-na-ti* zur Seite gestellt, wodurch wir skr. *brā=bra-va* (*braviti*), sprechen, und griech. *βρα-ναι* (*bra-na*) berühren. Das praktisirende *bhan bha-na-ti* stützt sich wohl auf obiges *bhran*, während das vedische *bhan bha-na-ti*, anrufen, loben, sich als *bha* + *na* herausstellt. Ob auch *բան* (**bhran-tya*) hierher-zuziehen, mag einstweilen unentschieden bleiben.

Die dritte arisch-semitische Abhandlung wird statistische und etymologische Data über die semitischen Lexicalwurzeln enthalten. Diese bestehen ursprünglich, meiner Innen schon längst bekannten Meinung nach, eben so wie die arischen, aus Primärwurzeln (absolut oder relativ primär) und aus Suffixen, welche mit den arischen gleichgeltend und gleichlautend sind (z. B. *pa-ma*, *pa-na*, *or* als *essendes*); *gad-ara*, *gad-ama*, *gad-apa*, *bad-ala*, *ak-ala*, *rag-ala*, *u. s. w.*). Wunderbarerweise war nie, meines Wissens, das ungemein häufige Vorkommen einer Liquida im Anlaute der semitischen Lexicalwurzeln aufgefallen. — Die vierte Abhandlung wird die Entstehung der semitischen Verbal-flexion verfolgen. —

Anfangs Juli d. J. traf hier, unter der Ausbeute eines von meinem Collegan Dr. Blandelli mit Herrn Garovaglio aus Mailand durch die Sardin-Insel zu archäologischen Zwecken unternommenen Ausfluges, ein von der Nekropolis zu

1) Studi arico-semitici di G. I. A., I u. II Abhandl., Mailand 1865, durch Löschner in Turin und Florenz zu beziehen (zus. 3 fcs.).

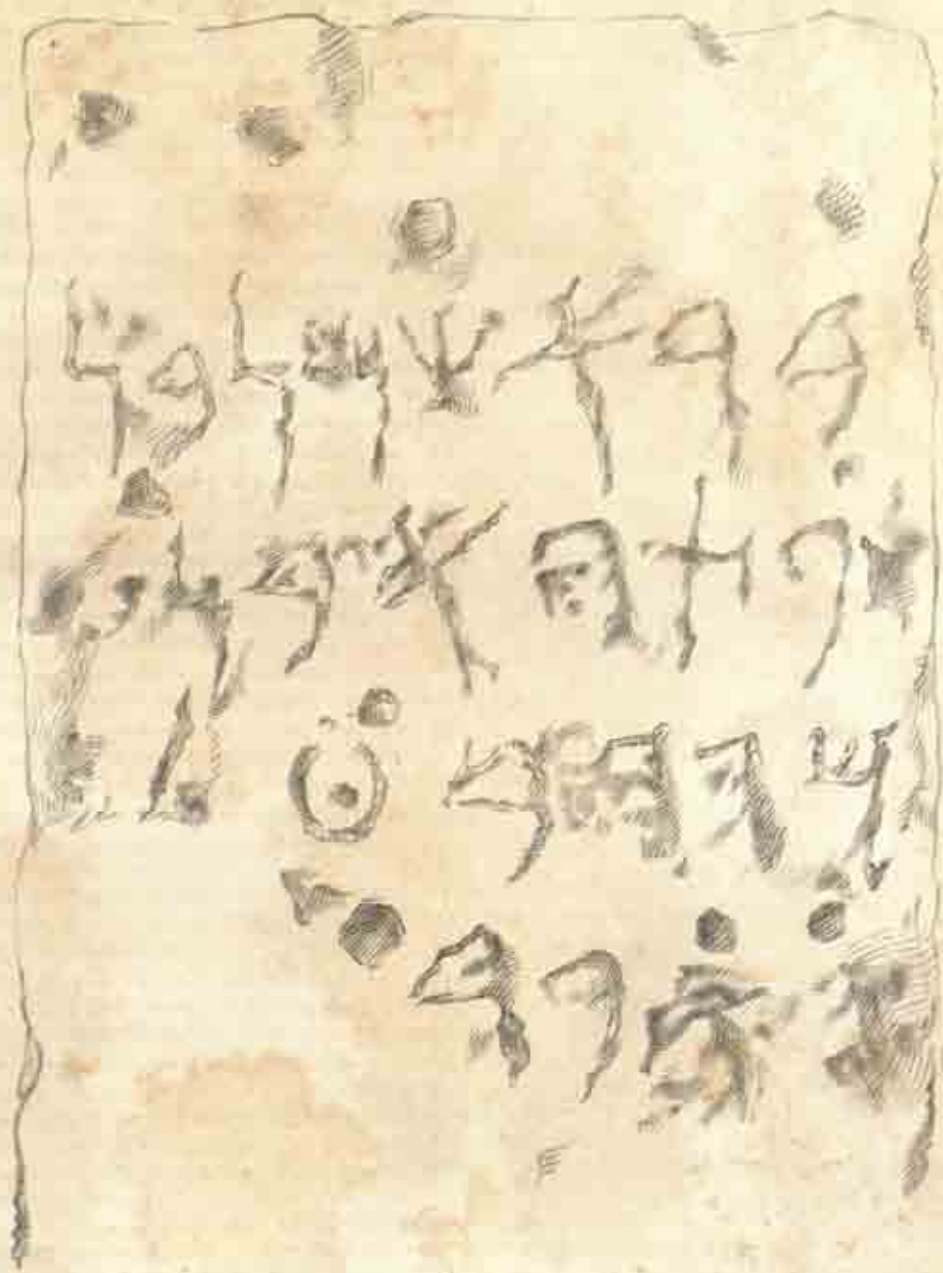
Tharros (auch dies vielleicht ein phönikischer Name) herausgeschüttelter Sandstein mit phönikischer Inschrift ein, deren möglichst treues Facsimile ich hier beilege. Trotz den nicht geringen Beschädigungen, welche unser kleiner Text durch die Zeit und vielleicht auch durch Monaschenhand erlitten hat, ist die Lesung, wie mir scheint, vollkommen sicher:

בראשון בן
מתחא בן
מדרבעל
חסר

also: *Bradašmun Sohn Pthkhā's, des Sohnes Maharba al's des Schriftführers*. Der erste Name kommt bekanntlich öfters vor, z. B. Mass. 2, 19. An dessen ursprüngliche Identität mit **בראשון**, das übrigens auch in der sardischen Trilingua vorliegt, gestehe ich, trotz **ברמלקרה בן ברמלקרה** in einer cartag. bei Davis (Zeitschr. XVIII, 641, vgl. XIX, 97, und Ewald, Inschr. v. Sidon n. a. w., 60[1]), noch immer zu glauben. Der zweite Eigenname ist für mich ein neuer; er verhält sich zum alttestam. **מתחיה** ähnlich wie das alttest. und phönik. **עברא** zum alttestam. **עבריה**. Der dritte wäre besonders interessant, wenn dadurch, wie es mir dünkt (meine phönik. Hilfsmittel sind jedoch ziemlich beschränkt), zum ersten Male der griechisch-römische Schriftsteller *Maharba* *Μαῖρβα* n. a. w. (s. Ges.) in der Urschrift erscheint. Der Bedeutung nach entspricht **מדרבעל** dem alttest. **מרתבה** *Marthaba*. Die Eigenschaft eines *sopher* gehört angemessenlich dem letztgenannten; vgl. Ges. cartag. III. Der dritte Buchstabe der dritten Zelle ist äusserst undeutlich, und auch in der vierten hat der zweite viel gelitten; wir fassen beide jedoch wohl ohne Zweifel richtig. Bemerkenswerth dürfte in paläographischer Hinsicht das inwendige Kellehen sein, wodurch sich das **ר** in **חסר**, und wohl auch, obschon minder sichtbar, jenes in **מדרבעל**, von **ד** in **בראשון** zu unterscheiden scheint.

Wollen Sie mir noch erlauben die sardische Trilingua (Zeitschr. XVIII, 53 ff.) zu berühren, obwohl ich Ihnen hier eine blosse Conjectur, und vielleicht überdies eine allen kühne aufreizende Vermuthung? Es handelt sich aber von einer gewissermassen verzweifelter Stelle, und von einer Kühnheit, die einigermaßen, wie Sie gleich sehen, alles Kühne wegschafft. Das mittlere Glied des phönikischen Textes wird nämlich von Peyron gedeutet: **אש נדר אכלין שחלס נם** (wie vorans Cleon Siculus, *etiam vir Salluarum* [Esman] *audivit vocem, sanavit*); von Levy: **אש נדר אכלין יחס נם** (welchen gelobte Cleon; auch die Genossenschaft der Salzjeder legte ihr Goldhutes in seinen Mund); von Ewald¹⁾ (der erstere Theil) zuerst: **שחלס** (יחס מלחם) (was weihete Kl der Gemose darre die äusseren machen die Salzwerke), später **אש נדר אכלין יחסנא** (der [Ihr] Gemose der Theilnehmer an den Salzwerken); endlich von Gildemeister: **אש נדר אכלין יחסנא** (was gelobt hat Kison N. N., der an den Salzwerken. Er hat seine Stimme gehört, ihn geheilt). Peyron müssen wir für die Ergänzung **שחלס קל**

1) Ewald's betreffende Abhandlung ist nicht in meinem Besitze, ich entnehme aber dessen Deutungen aus Gildemeister, Rhein. Mus. XX, 10—11, und seinen eigenen Bemerkungen, Zeitschr. XIX, 295 f.





dankbar sein; wenn er aber durch sein **אש במטלה** und **אש נזר** Quatre-mère's unerschütterliche Errungenschaft phön. **אש** = hebr. **אש** mittheilender Weise gleichsam ignorirt, und in dem 13. Schriftcharakter unseres Bruchstückes, d. i. in einem einfachen **ס** (vgl. z. B. Mass. 7. 20. und bereits Levy, Zeitschr. XVIII, 56), die Gruppe **לס** erblicken will, so kann freilich Niemand dem italienischen Altmeister hierin folgen. Andererseits ist es, falls Sie mir den Ausdruck erlauben, meine Willkür, wenn Levy, Ewald und Gildemeister den auf **אכלין** nächstfolgenden Buchstaben als ein **לד** auffassen. Die zwei **לד** die in unserer Inschrift wirklich vorkommen (**רסאור**, **אכלין**), haben eine ganz regelmäßige, von dem fraglichen Buchstaben gänzlich verschiedene Form. Was gewinnen aber unsere Erklärer durch ihren grossen paläographischen Zwang? Bei Levy ist, um von andern zu schweigen, die Construction **יחס גס אשר** wahrhaft ungemessen (s. was bereits Gildemeister darüber sagt); Gildemeister muss zu einem Doppelnamen seine Zuflucht nehmen, wozu uns, von den etymologischen Schwierigkeiten abgesehen, gar nichts berechtigt; Ewald's Versuche endlich finden diesmal wohl keinen Anhänger, auch scheint er selbst nie grossen Gewicht darauf gelegt zu haben.

Der bestrittene Buchstabe ist aber ausser allem Zweifel ein **ש**, wie Spano und Peyron bereits angenommen haben. Das **ש** wird zwar in unserer Inschrift zu einem protosantartigen Buchstaben; die verschiedenen Gestalten lassen sich aber sämtlich (bis etwa auf **כשה**, wo aber Peyron **כזה** liest) bei der besondern Art unseres Schriftstückes aus der regelmässigen Form leicht erklären. Wir müssen also **שחסיס** lesen; und nun schlage ich, nach vielem Hin- und-herathen, vor, **שחסיס** zu lesen. *Shokhas* ist, denke ich, schlechtweg lat. *socius* (*sokhs*), d. i. ein im römischen Sardinien unter den Panlern viel natürlicheres kaufmännisches Fremdwort als z. B. *Compagnon* unter den Deutschen. Es wäre *sokhs* im Panischen ein schönes Seitenstück zum phönizischen *arakhōn* (*ἀρχων*) im Griechischen (vgl. auch **לטרם** = *litras* in unserer Inschr. selbst). Aus **ס** aber ergibt sich am natürlichsten (**ש** = **נמס**) der Sinn *Gesellschaft, Genossenschaft*. Zwar bezeichnen in anderen semiti-

schen Sprachen verwandte Ausdrücke wie **שחסיס** (**שחסיס** = **נמס**) eine bedeutendere Menge; aus den Verbindungswörtern **ס** und **ש** kann jedoch, wie es mir scheint, mit Sicherheit gefolgert werden, dass das einfachere und nicht bloss das zahlreiche Zusammensein durch einen Sprössling von unserer Wurzel ausgedrückt werden dürfte. Also **אכלין שחסיס גס אש במטלה**. *Cleon socius sociatus quae in salinis*, dem lat. *scholarum societatis socius* oder *sodalis* gegenüber, wie Spano, Peyron, u. a., **CLEON, SALARI. SOC.** 8. in unserer lateinischen Texte deuten; eine Lesung die mit dem griech. *ὁ δὲ τοῦ δῶδε* dadurch in Einklang gebracht wird, dass Cleon als Theilnehmer zugleich der technische Administrator war. Aber dagegen erhebt sich Ritschl's mächtige Stimme, indem es bei ihm (Rhein. Mus. XX, 6) heisst: „Das Sigt S kann weder mit *socius* noch mit *sodalis* aufgelöst werden, weil sie so eben nirgends gebraucht ist, sondern heisst nothwendig und ausschliesslich *servus*, wie überall.“ Wird nun durch unser phönizisch geschriebenes *sokhs* Ritschl's Ausspruch erschüttert, oder müssen wir vor ihm die Fahne senken? *Judicent socii.*

Aber auch aus der zweiten Abtheilung unseres Bruchstückes würde jede Aramaisirung oder sonstiger Zwang verschwinden, wenn man, wie ich glaube, bei der auf **נִסְּךְ פִּסְךְ** folgenden 3. Pers. Piel mit Suff. (**נִסְּךְ**; hebr. **נִסְּךְ**) das Jöd gleichsam als Hervorheber des aufgehängten Pron. betrachten darf, und zwar nun so eher, als es möglicher, ja wahrscheinlicher Weise zugleich als Träger eines langen ו (gleichsam **נִסְּךְ**; vgl. **נִסְּךְ** *haben* = *haben*); auftritt. Merkwürdig ist das (zwar unbehelfliche) mit dem N verschlungene End-Vav, das bei **נִסְּךְ** meiner Ansicht nach unverkennbar ist. Vgl. Ewald, über die inschr. v. Mara., Götting. abhandl. IV, 95 (2).

Aus einem Briefe des Rabb. Dr. Geiger an den Herausgeber.

— — In Bd. XX unserer Ztschr. bespricht Hr. Prof. Fürst S. 197 ff. die neuesten Schriften zur hebräischen Sprachkunde. Einige kurze Berichtigungen und Ergänzungen dürften angemessen erscheinen. F. erwähnt, dass Dunasch ben Librat ein Werk gegen Saadja's Schriften über die hebräische Sprache angearbeitet habe, „das nicht mehr erhalten zu sein scheint“ (S. 198 Z. 27). Allein diese Kritik Dunasch's ist seit mehr als zwanzig Jahren in einer, allerdings bisher in keinem weitem Exemplare aufgefundenen Handschrift bekannt, vielfach besprochen und benutzt, und gegenwärtig unter der Presse. Der verewigte S. D. Luzzatto hatte dasselbe nämlich von Dr. Samuel della Volta gekauft, bereits am 27. Januar 1846 (vor als in seinem Besitze befindlich in Fürst's Literaturblatt zum Orient (1846 N. 8 S. 117) gedacht und sie 1847 in seinem Beth ha-Ozar S. 11 a u. 18 a kurz beschrieben. Im J. 1850 hatte Lux. die grosse Freundlichkeit, mir auf mein Ansuchen eine Abschrift dieses Werkes eigenhändig anzufertigen, und habe ich dasselbe seitdem mehrfach benutzt, z. B. in „Meass ben Maimon. Studien“ (Breslau 1850 S. 41. 43 f.), an mehreren Orten meiner „Urschrift“ und sonst. Steinschneider im Oxforder Cataloge erwähnt unter „Dunasch“ S. 898 dieser Schrift kurz, und unter „Saadia Gaon“ S. 2202 f. beschreibt er sie nach Mittheilungen Lux.'s genauer. Gegenwärtig befindet sich die Handschrift im Besitze des Londoner British Museum, das sie von Lux., wie es scheint, noch vor seinem Lebensende, erworben hat. Sie wird aber auch nunmehr durch Hrn. Dr. R. Schreier in Breslau, der sich von meiner Abschrift wiederum eine solche angefertigt, herausgegeben, und habe ich bereits den ersten Halbbogen davon gesehen. Sie verdient die Veröffentlichung, indem sie recht viel zur Ergänzung unserer historischen Kenntnisse über die Entwicklung des hebräischen Sprachstudiums beiträgt, und darf ich schon jetzt die Aufmerksamkeit der Forscher auf sie hinlenken. Aus ihr wird sich bestätigen, was man freilich schon bisher wusste, dass die Vertheidigungsschrift Aben Ezra's gegen diese Kritiken Dunasch's, welche unter dem Titel **נִסְּךְ פִּסְךְ** zwei Male gedruckt worden, nicht etwa „defect“ ist, wie F. angibt, sondern dass sie vollständig ist, wenn auch die dem Drucke zu Grunde liegende Handschrift an Inconvenienzen litt.

Später (S. 199 oben) spricht F. von Jakob Thaan's sprachwissenschaftlichen Arbeiten, wies eine Aequivalenz zwischen Menaschem b. Saruk und Dunasch

Is. Libent (ס' הכרזה) sei, verbunden mit seinem Gedichte über die Accento (חבורת על חססי חסדים) von Philippowski 1855 herausgegeben worden. Auch Dies bedarf der Berichtigung. Die „Ausgleichung“ ist ausserdem mit den früher (S. 198) erwähnten Kritiken Dunasch's gegen Menachem 1855 erschienen; das Gedicht über die Accento ist, meines Wissens, noch gar nicht veröffentlicht. Den Anfang davon hat Luzzatto in Kerem Chemed VII S. 38 mitgetheilt.

Uebergehend zu seinem Hauptthema, gedenkt F. auch des Pentateuchcommentars des Juda Ihu Balam (S. 202), den Steinschneider, nach dem von ihm in der Bodlejana aufgefundenen Fragmente, beschrieben hat. Unter den Autoren, welche Ihu Balam dort anführt, nennt er auch einen Ihu Gikatilla, von dem er etwas Grammatisches an einem Verse in Jesajas beibringt. St. sprach die Vermuthung aus, darunter sei wohl Isaak i. G. gemeint, der Lehrer Gannach's. Worauf er diese Vermuthung damals gegründet, weiss ich nicht; jedenfalls ist er davon zurückgekommen, wie er mir bald brieflich mittheilte, und steht in ihm, was weit näher liegt, den bekannten und von I. B. sehr häufig genannten und bekämpften Gikatilla. St.'s flüchtige Vermuthung als bestimmte Thatsache hinstellen, wie es F. thut, ist sicher unangemessen. Besonders auffallend aber ist, dass Hr. F., während er auf diesen Commentar einen solchen Werth legt, dass er sich zur Aussprache des Wunsches gedrungen fühlt, „es möchte derselbe recht bald aus dem Todenschlafe der Bibliothek erstehn“, es dennoch ganz ignort, dass noch ausser dem, was im Chalus über ihn mitgetheilt war und nun von ihm reproducirt wird, manches Wichtige über denselben veröffentlicht worden. So hat Hr. Neubauer in seiner Notice sur la lexicographie hébraïque (Journ. As. 1861, Sonderabdruck S. 12 ff.) eine sehr inhaltreiche Stelle aus demselben gegeben, über welche ich mich in meiner „Jüdischen Zeitschr. für Wissenschaft und Leben“ (Bd. I S. 292 ff., vgl. Bd. II S. 144) weitläufiger ausgesprochen, und so sind ferner von Hrn. Neubauer in der letztgenannten Zeitschrift (Bd. II S. 158 ff.) mehrere interessante Stellen mitgetheilt, die daselbst fortgesetzt werden sollen.

Diese Ergänzungen und Berichtigungen scheinen mir am Platze, damit über die mittelalterliche jüdische Literaturgeschichte, welche im Ganzen doch geringe Pflege findet, sich nicht irrige Angaben festsetzen.

Frankfurt a. M. 13. März 1861.

Brief des Fhrn. v. Schlehta-Wssehrd an den Herausgeber.

Wien, d. 19. Januar 1866.

Wie Ihnen vielleicht bereits von andrer Seite bekannt geworden, weil Rosenzweig, der gelehrte und geschmackvolle Verdeutschter persischer Poesie, nicht mehr unter den Lebendigen. Da es manche unserer Collegen in orientalischem Interesse dürfte über die Lebensverhältnisse des trefflichen Hingeschiedenen Näheres zu erfahren, schliesse ich den von einer hiesigen Zeitung veröffentlichten Nekrolog zum allfälligen Abdrucke in der Zeitschr. d. DMG. bei¹⁾. Ausserdem erübrigt mir die Erfüllung einer weiteren Pflicht, nämlich Nachenschaft abzulegen über seinen litterarischen Nachlass, der, gemäss einer letztwilligen Verfügung, in mein Eigenthum übergegangen ist. Er besteht, ausser einer sehr grossen Anzahl auf den Orient bezüglicher Notizen, aus folgenden grossen und kleinen handschriftlichen Arbeiten:

1) Freitag den 8. December 1865 starb zu Wien im 75. Jahre seines Alters Vincent Rosenzweig Ritter zu Schwannau, Ritter der eisernen Krone, Inhaber des ungarischen Verdienstordens Nischani Istihar, k. k. Rath, emeritirter Professor der morgenländischen Sprachen an der k. k. orientalischen Akademie. Sohn eines k. k. Gubernialrathes und Kreishauptmanns, im Jahre 1791 zu Brünn geboren, trat er als Knabe von acht Jahren in diese Anstalt, in welcher er später durch mehr als drei Jahrzehnte als Lehrer wirkte. Nach Vollendung seines akademischen Curses ging er im Jahre 1809 als Sprachknabe nach Constantinspel, von wo er drei Jahre darauf als Kanzler und Dolmetsch zu dem damals eben in Errichtung begriffenen k. k. Consulate zu Widdin in Bulgarien versetzt werden sollte, welche Beförderung jedoch unterblieb, da die projectirte Aufstellung eines Consularfunctionärs desselben politischer Hindernisse wegen nicht zur Ausführung kam. Seit dem Jahre 1813 stand er vier Jahre lang in gleicher Eigenschaft bei der k. k. Agentie in Bukarest in Verwendung, deren Geschäfte er auch in Abwesenheit des Agenten wiederholt selbstständig leitete. Im Jahre 1817 übernahm er die Professur der morgenländischen Sprachen an der k. k. orientalischen Akademie zu Wien, welche Stelle er im Jahre 1847 mit dem wohlverdienten Ruhestande vertauschte. Ein werthvoller silberner Becher von den Zöglingen der Anstalt dargebracht, veranlasste dem Scheidenden bei dieser Gelegenheit die Gefühle seiner zahlreichen nahen und fernem Schüler und Verehrer. Mit seinem Eintritte in diesen Lehrant begann seine schriftstellerische Thätigkeit auf dem Felde der orientalischen Literatur, eine Thätigkeit, welche ihm unter den Meistern dieser Wissenschaft für alle Zeiten einen hervorragenden Ehrenplatz sichert. Ausser mehreren Beiträgen in den „Fundgruben des Orients“ veröffentlichte er: Joseph und Suleika, historisch-romantisches Gedicht aus dem Persischen des Mowlana Abdurrahman Dschami (Text und Uebersetzung, Wien 1824), funkelnde Wandelsterne zum Lobe des Heisten der Geschöpfe, das unter dem Namen Kassidi Burd oder Mantelgedicht bekannte arabische Loblied Bassid's auf den Stifter des Islams (Text und Uebersetzung, Wien ebenfalls 1824), Auswahl aus den Diwanen des grössten mystischen Dichters Persiens, Mowlana Dschelaleddin Rumi (persisch und deutsch, Wien 1838), biographische Notizen über Mowlana Abdurrahman Dschami nebst Uebersetzungsproben aus seinen Diwanen (Text und Uebersetzung, Wien 1840), drei allegorische Gedichte Molla Dschami's (persisch und deutsch, Wien, ebenfalls 1840) und als Schwansong aus dem „Diwan des grossen lyrischen Dichters Hafis“ (persisch und deutsch, drei Bände, Wien, 1858, 1863 und 1864) ein Muster und Meisterstück philologischer Kenntnisse und Uebersetzungstreue.

1) Eine deutsche Uebersetzung des *شمس بیشت* (Biographien osmanischer Dichter) von Derwisch Schi Beg (starb 955 = 1548). Auszugsweise gehalten. 14 halbfertig, aber sehr beschriebene Bogen grossen Formats.

2) Auszugsweise deutsche Uebersetzung des *کلشن شعرا* von Ahdi (15 Bogen wie oben).

3) Auszugsweise Uebersetzung des *تذکرۃ الشعرا* von ریاضی (20 Bogen wie oben).

4) Bereits eingeschriebene, jedoch auszugsweise Uebersetzung ins Deutsche von Hadachi Chalfa's *کشف الظنون عن اسامی الکتب والفنون* (67 Bogen wie oben, jedoch zum Theile ganz beschrieben).

5) Auszugsweise Uebersetzung der Dichterbiographien von *خانی زاده حسن افندی* (58 Bogen wie oben).

6) Eine grossartige Anthologie persischer, türkischer und arabischer Dichter, wohl an 1500 Gedichtproben umfassend. Jedes Gedicht füllt ein eigenes Quartblatt, in der Weise dass der Text vorangeht und die deutsche Uebersetzung in Vers und Reim nachfolgt. Unter den persischen Dichtern ist Dschami, unter den türkischen der schon seines Alters wegen sprachlich merkwürdige Schahidi mit Vorliebe ausgebeutet. Das Ganze so zu sagen Reimschrift und völlig druckreif.

7) Bibliographischer Catalog, die Anzeigen der verschiedensten über den Orient handelnden gedruckten und handschriftlichen Werke enthaltend.

8) Vocabulaire géographique, enthält eine grosse Anzahl von Länder- und Städtenamen mit der entsprechenden türkischen, arabischen und persischen Bezeichnung in alphabetischer Ordnung. (33 Bogen).

9) Auszugsweise deutsche Uebersetzung des *تذکرۃ شاعری الاشعار* von Fath Efendi, dem modernsten Biographen moderner osmanischer Dichter (64 Quartseiten).

10) Biographien osmanischer Gesetzgelehrten, deutsch, ohne Angabe der Quelle; dabei das Namensverzeichnis der beschriebenen Persönlichkeiten. Theils halb, theils ganz beschriebene Seiten.

11) Abschriftlicher Text und metrische deutsche Uebersetzung des erotischen Gedichtes Churrow und Schirin von Scheichi. Dabei eine auszugsweise Angabe des Inhaltes der einzelnen Capitel in Prosa.

12) Ein beinahe vollendetes französisch-osmanisches Wörterbuch sehr reichlichen phraseologischen Inhaltes in 17 Foliobänden.

13) Ein Wörterbuch der in den Lexicis nicht enthaltenen seltenen arabischen, persischen und türkischen Wörter aus 23 Werken zusammengetragen. Sehr reichlich beschriebener starker Folioband.

Wie Sie dieser gedrängten Übersicht entnehmen wollen, übertrifft Sossuzweig's Nachlass schon an Umfang weitaus seine bei Lebzeiten von ihm selbst veranstalteten Publicationen und bietet zum Theil druckreifes Material für orientfreundliche Verleger. Am Interessantesten darunter und auch fertigsten scheint mir das franz-osmanische Wörterbuch (No. 12) und die Anthologie (No. 6), daher ich mir auch erlaube, im Anhang aus dem erstern einen Artikel und aus dem letztern mehrere Proben beizuschliessen.

Sollte sich Jemand finden, der nebst der Pietät für den Dahingegangenen auch die nöthigen Geldmittel besäße um durch Veröffentlichung einer der hier erwähnten Arbeiten dem Ehrendenkmale, das sich Rosenzweig bereits selbst setzte, einen Zierrath beizufügen, so wäre ich selbstverständlich jederzeit mit Vergnügen bereit, ihm den bezüglichen Theil des Nachlasses zur Benutzung zu überlassen.

Artikel aus Rosenzweig's hinterlassenen französ.-osmanischen Wörterbuche Lit. C.

بر کسیندک بر کسیندن معرفتی اویلف | ضایمق بلمک
 عارف وعالم او | بر کسیندنه واقف و مطلع او | علمر و خبری او
 بلدنمک — Faire | بر کسیندنه آشنا او | فهمر و تشخیص | درک و تمیز
 یاک ابو ضایمق | ترکی کی بلمک | par faitement — یمان و تعریف |
 Être connu | عریف او | معروف او | بللو او | معلوم او | Ère connu
 que de van | فقط کورشدن بیلوم | Ils se connaissent depuis l'enfance
 کندیی — se — sol-même | بیلورلدنمک | عینکام صیادتدنمک و معارفه لری و ایش
 خیم و شری — U — le bien et le mal | کندی ذاتنه عارف او | بلمک
 Qui connaît les hommes | کندیی بیلورلدی — Il se fit — تمیز او | بلمک
 Qui connaît les herbes de ses devoirs | مردم شناس و دانای مقادیر فلان
 قعمر شناس | Qui connaît le cœur humain | حد شناس
 Le connu et l'inconnu | امور سفر ایلده آشنا | Qui connaît bien la guerre
 بزه خبر لری | Les plus grands fleuves qui nous sont connus | معلوم و معلوم
 بین الناس | Il est très-connu et célèbre | واصل اولان | انهار جاریه ذاک اکبر لری
 آند | خبری — Il ne s'y connaît pas | مشهور و متعارف و مذکور در
 اصعب علی — soi-même — Rien de plus difficile que de se — علمی — وقو بوق
 اول حاکم | Ce juge connaît des matières civiles | آلاسان معرفت نفسه
 مکشوف | Être connu de tous les intelligents | دعوالری فصل و رویت ایذر
 Cotonn à tout le monde | قوتاریاب اشتهار او | Connu | صاحب درایت و وقوف او
 Une Cour connue comme fidèle à ses promesses | معلوم و خاص و عام عمدند | مفهوم و مجرور بر معما
 میان عوامند | ثبات کلام ایلده اشتهار | connu sous le nom d'Ahmed Efendi | بولاش بر دولت
 Pour flater son opinion à dessein | افندی به اضاقتله مشهور بر قوناق | و ملاحظه سده واقف
 فلان کسیند به دار رأی و ملاحظه سده واقف

دیر عالم آشنا Je vis un monde que je n'avais pas connu avant
 مشهور و متعارف اولان Votre bonté connue اولدیکه آندین غافل ایدیم
 انسان صریق اولیق Générale- Être connaisseur d'hommes شیمه متابعی
 او حوائیجه وقوف مستم كافة جمهور Il connaît ce pays
 فلان اسمیه بنام ... Connu sous le nom de ... ومعلومات اکتیبدندیر
 بیوفا آدیجی طاقدور Univers- Il est connu pour être infidèle وشهرتکیر دیر
 حسب الظاهر Il connaît bien la nation ملتی ایل و کناسیله بیلور
 Connaissant depuis longtemps la Syrie سوره شلکتند معلومات سابقه سی اولغله
 Des qualités connues de tout le monde انتشار پذیر اولان اوصاف
 Ils se connaissent personnel- ment فلالیک فلان ایله معارفه ذاتیه سی وار
 یر شلک اصول — C — une chose à fond ایلانولایجه معلوماتلور و اکتدندیر
 فلان دیر و متعارف او ... Connu sous le nom de ... وقروعه آشنا او
 être connu par expérience او تجربه ایله معلوم او Les personnes que j'ai connues
 à Vienne و بالیده کور شوب قوشدیم ذاتات و بالیده En vertu de l'amitié que je
 vous porte sans vous C — طوفدوره عن ظنم الغیب اولان محبت و مودتدوره —
 اصول جدیدی عارف Commisssant le nouvel ordre des choses بنیام
 قیو ناجیه دلوب Un homme connu دلوب و نظام مساجده یه واقف اولغله
 دور و دراز مذکور قصیده از tout le monde کیدین آیم
 Il ne connaît rien à ces choses بیوموانه معلوماتلور دکل
 depuis longtemps و ایل معارفه قندیمدنری وار C — à fond les circonstances
 C — les dogmes de sa religion حقایق و ذایق احواله واقف او
 روئی مسائلوف خبرائص و مسائل دینیه بیلمدیک
 متعارف یر ذات Une personne connue و انکاری موصوف
 C — les êtres d'une maison بو مصلحتلر ایله التقت و معارفه سی وار
 Ne pas آنکله مؤلفینی وار Il le connaît و ایل معارفه ایلماصق
 جلیمتی (en mauvaise part) کلدوبی اکتلعماصق — se faire
 کور آشلام دیر Je le connais de vue انتشار ایدوب

Proben aus der Anthologie (No. 6).

بروز غم کسی جز سایه من نیست تار من
و لگ آن عمر ندارد طافه شبهای تار من

Nur ein einziger Freund, mein Schutzmantel,
Folgt mir in des Grames Tagen;
Aber meine finstern Nächte
Mag selbst er nicht mit erragen.

Emir Nizamoddin Ahmed genannt Sahell.

ناخدا بیپوده میگوید که بر کیم ازو
من بفرمان دلم کی دل بفرمان منست

Fruchtlos sprichst du, o Ermahner:

„Stehe endlich ab von ihr“,

Ich gehorche meinem Herren,

Doch gehorcht das Herz auch mir? Hilsell.

با رقیبان سخن از کشتن من میگویند
کشتن اینست که با غیر سخن میگویند

Sie bespricht mit Nebenbuhlern

Ueber meine Tödtung sich —

Ach, dass sie mit Andern redet,

Dies allein schon tödtet mich. Schanki.

از ظلمت زلفت نتوان بود برون راه
کم نور جمالت نشود رهبر سالک

Aus dem Dunkel deiner Locken

Fände man den Anweg nicht,

Wenn dem Wand'rer nicht als Führer

Leuchtete dein Schilbottslicht. Dschami.

مرا کمر دولت شهنشاهی نیست
فراخ از دولت شهنشهر بر

Das Glück des Dämonen

Verragt mir das Geschick!

Nun — dass ich keines trage.

Genügt mir schon als Glück. Dschami.

عمر را که جز در مقصدی حیات نیست
جو آن گذشت دگرها جو محلات نیست

Ihm Leben, dessen Zweck
Im Leben nur bestand,
Ist alles Andre Tod;
Wenn dieses Leben schwand. Unbekannt.

در میان عاشقان عاشق مینا
خاصه اندر عشق آن لعین قبا
در در آید عاقلی کو راه نیست
ور در آید عاشقی صد مرحبا

Willst du bei Liebenden verweilen
O dann entzage dem Verstand,
Besonders wenn du Jenen heisst,
Der von Rubin hat ein Gewand¹⁾.
Tritt ein Verständ'ger ein, so sage
„Den rechten Weg verfehlst du“,
Doch kommt ein Liebender, so rufe
Ihm hundert Mal „Willkommen!“ zu. Unbekannt.

بو معتبر چون که دیمش فو نکر
نه برآد عشقرا جو عشق دیگر

Was ein Schlangenkopf einst behauptet,
Ward von Niemand noch bestritten:
Nur durch eine neue Liebe
Wird die alte abgeschnitten“. Scheichi.

آمد که طوغری در کوئلی و جلی
جهان نوتیز آتی نوتیز جیلی

Wenn Gott ein g'raues Herr
Und g'raden Sinn verlieh,
Den bündigt keine Welt;
Er aber bündigt sie. Scheichi.

چراغ کذبی چون روشن قله زن
و بر کوزی داشتند آقا روغن

Die Lampen ihrer Lügen nähren
Die Weiber mit dem Oel der Zahren.
Humajun Namé.

1) d. i. der Welt.

Proben aus der Anthologie (No. 6).

بروز غم کسی جز سایه من نیست یار من
ولی آن عمر ندارد طاقه شبهای تار من

Nur ein einz'ger Freund, mein Schatten,
Folgt mir in des Grimes Tagen;
Aber meine finstern Nächte
Mag selbst er nicht mit ertragen.

Emir Nizamuddin Ahmed genannt Schah III.

سایه من میگوید که هر کس از
من بفرمان دلم کی دل بفرمان منست

Frachtkas spricht du, o Emahoor:
„Stehe endlich ab von Ihn“,
Ich gehorche meinem Herzen,
Doch gehorcht das Herz auch mir? Hilali.

بیا رقیبان سخن از کشتن من میگویند
کشتن اینست که بیا غم سخن میگویند

Sie bespricht mit Nebenbuhlern
Ueber meine Tödtung sich —
Ach, dass sie mit Andern redet,
Dies allein schon tödtet mich. Schauki.

از ظلمت لغت نتوان بود برون را
کم نور جمالت نشود رهبر سالک

Aus dem Dunkel deiner Locken
Fände man den Ausweg nicht,
Wenn dem Wand'rer nicht als Führer
Leuchtete dein Schlafhauchslicht. Daehami.

مرا کم دولت شهنشاهی نیست
خبر از دولت شهنشهر پس

Das Glück des Diademes
Versagt mir das Geschick!
Nun — dass ich keines trage,
Genügt mir schon als Glück. Daehami.

عمر را که جز در مقصدی حیات نیست
جو آن گذشت دگرها جو محات نیست

Dem Leben, dessen Zweck
Im Leben nur bestand,
Ist alles Andre Tod,
Wenn dieses Leben schwand. Unbekannt.

در میان عاشقان عاقل مباد
خاصه اندر عشق آن لعین قباد
که در آید عاقلی کو راه نیست
در در آید عاشقی صد مرحبا

Willst du bei Lebenden verweilen
O dann entsage dem Verstand,
Besonders wenn du Jenseu liebst,
Der von Rubin hat ein Gewand¹⁾.
Tritt ein Verständiger ein, so sage
„Den rechten Weg verfehlest du“,
Doch kommt ein Liebender, so rufe
Ihm hundert Mal „Willkommen“ zu. Unbekannt.

هو معنیچون که دیمش فسو نکم
نه برود عشقرا جو عشق دیگر

Was ein Schlangkopf einst behauptet,
Ward von Niemand noch bestritten:
Nur durch eine neue Liebe
Wird die alte abgeschnitten²⁾. Scheichi.

همک که توغری در کوغلی وجالی
جهان توغمر آتی توغمر جیهالی

Wenn Gott ein grades Herz
Und graden Sinn verleiht,
Den blüddigt keine Welt;
Er aber blüddigt sie. Scheichi.

جراغ کذبی چون روشی فله زن
و سمر کسوزی ماستنن انا روغن

Die Lampen ihrer Lügen nähren
Die Weiber mit dem Oel der Zühen.
Humajun Namé.

1) d. i. der Wein.

لكننى وار همه صقن فى وقوف
آمريلعن ضلوا دندن حروف

Dies Mädchen stottert, so behauptest du,
Doch die Behauptung muss ich irrig nennen;
Es stottert nicht; nur fällt's den Worten schwer,
Von ihrer süßen Zunge sich zu trennen. Rewakl

Ergänzung.

Von

Gustav Flügel.

In dem Vorwort zu den grammatischen Schulen der Araber (Erste Abtheilung 8. XI) versprach ich die Aufklärung, welche ich nur über das Manuscript 409 in der Bibliothek zu Algier *سراج الرواة لتراجم المغويين والمحدثين* zu erhitien gedachte, später mitzutheilen. Diese ist mir durch die bewährte Güte des Hrn. de Slane's, dem ich hierfür abermaligen Dank schulde, zu Theil geworden, und ich verabsäume nicht das Nöthige darüber zu bemerken.





Sein ehemaliger Mitschüler, Professor Bresnier, der mich zu gleichem Dank verpflichtet, sendet darüber folgende Note ein: *اما بعد فهذا مختصر انتخبته من بغية الوعاة فى طبقات اللغويين والمحدثين للسيوطى جعلته تذكرة لنفسى وبذلته لمن لاى يحتاجونه من أبناء جنسى والبلد المستعان على اكماله ومهمته بسراج الرواة لتراجم المغويين والمحدثين والسلام على القارى الحبيب العزيز*

Es ergibt sich aus demselben, dass das Manuscript nur eine kurze Auswahl aus dem *بغية الوعاة فى طبقات اللغويين والمحدثين* von Sijölí enthält, welche der Verfasser zur Unterstützung des Gedächtnisses, als *تذكرة*, zunächst für sich veranstaltete. Dessen *بغية الوعاة* ist aber auch nur ein von Sijölí selbst verfasster Auszug aus seinem *سراج الرواة*, welches Grundwerk, wie Slane glaubt, in einer alten und guten Abschrift sich auf der kaiserlichen Bibliothek zu Paris befindet; wovon ich aus Mangel der fortwährend rückständigen Catalogs der genannten Bibliothek keine Kenntniss haben konnte. Zwar fehlt der Anfang, aber es findet sich ein Artikel über einen Sijölí darin, welchen der Verfasser seinen Vater nennt. Feuchtigkeits und Würmer haben der Handschrift Eintrag gethan; demsonnigeseht ist sie sehr lesbar.

Zur Recension von Field's otium Norwicense (S. 189 ff.).

Von

Dr. Geiger.

Sehen erhalte ich von Hrn. F. einen halben Bogen: Addenda et corrigenda, welche namentlich neue Vergleichenungen der Mapas durch Hrn. Cariansi darbieten; sie bestätigen fast durchgehends F.'s Conjecturen. Zu Pred. 12, 5 hat jedoch der Syrer am Rande für Symmachus ausdrücklich *ἐκκλῆρος*, und ist dieses gewiss festzuhalten. — Die neue Ausgabe der Hexapla ist übrigens nunmehr gesichert, indem die Delegates of the Oxford University Press sie auf ihr Risiko unternahmen, und so wird der Druck unmittelbar begonnen. — Zu 1 Mos. 9, 14 (vgl. oben Bd. XIX S. 671) vergleicht Hr. F. in einem Schreiben an mich Symmachus Hieb 37, 21, dessen *overpage* der Syrer mit  wiedergibt, und so sei auch hier  statt  zu lesen. Zu  (das.) verweist er auf Eszech. 1, 7 Hex.

23. Jan. 1866.

Die Punktation einer Bibelhandschrift im Vatican.

Von

M. Steinschneider.

In einem Verzeichniss der Heidelberger Handschriften, welche bekanntlich als *Palatini Codd.* jetzt im Vatican figuriren, abgedruckt im *Serapeum* 1850 S. 167 (oder 197, ich habe das Blatt augenblicklich nicht zur Hand) n. 50, heisst es von einem Theil der Bibel: *Vocalium puncta superposita* (f). Ich machte hierauf schon in der *hebr. Bibliographie* 1859 S. 29 A. 4 aufmerksam; später erwähnte auch Pinsker (Einleit. in die assyr. Punktation) im Namen Jellinek's dieser Notiz im *Serapeum*. Auf eine von mir an Hrn. Prof. Zingerle gerichtete, durch Hrn. Prof. Brockhaus vermittelte Anfrage, erhielt ich im December 1864 folgende Mittheilung, für welche ich beiden Herren verbindlichst danke, da auch negative Resultate ihr Verdienst haben; und ich veröffentliche dieselbe in unserer Zeitschrift um Anderen vergebliche Mühe oder unrichtige Angaben zu ersparen.

„Im Katalog der hebr. Codices der Vaticana heisst es gleich beim 1. Cod. Palatinus, dass aus dem Grunde, weil in dem sehr alten Codex viele Buchstaben unlesbarer geworden, *recentior aliquis Judaeus aliis literis superimpositis damnum rescire voluit*.

Bei den übrigen hebräischen Handschriften der Palatina ist öfter zu lesen, dass die Vocale von einer späteren Hand beigezeichnet seien. Den Ausdruck *vocalium puncta superposita* habe ich nicht gefunden. Jedoch beim Cod. VII Palat. liest man: *Coronulae seu accentus sunt superimpositi*.“

So weit Prof. Zingerle.

Berlin im April 1866.

fremden Sprachen entlehnt, wie טגנסרין = *σπινθηρ*, *σπινθηριον* und גלסדרג, das von den alten Auslegern als Thomsiegel erklärt wird von dem pers. ²ٲ, Thum und ¹ٲ, Siegelring.

Gelegentlich finde noch folgende Bemerkung hier ihren Platz. Herr Rabbiner Dr. Geiger bespricht im letzten Hefte dieser Zeitschrift (S. 163) die Uebersetzung, welche das „Kuschäische Weib“ des Moses (4 Mos. 12, 1) in alten Bibellübersetzungen und in der Aggadah gefunden hat. כסיה heisst gar nicht: „Aethiopierin“ sondern — die Schöne ... Die letztere Auffassung ist den Rabbinen so geläufig geworden, dass Raschi auch in den zwei כסאי, die nach der thalmudischen Sage Schreiber des Salomo gewesen (Sukkah 53a), nicht etwa Aethiopier, sondern vorzüglich schöne Männer erblickt: על שדיי יפים קרי להו הכי

הלא כבני כשיום אחם: Amos 9, 7: Ich füge noch hinzu, dass auch Amos 9, 7: הלא כבני כשיום אחם von Targum durch בנין רחמין אהון השיבין wiedergegeben wird. Die Targum und Midraschim haben also כסאי an verschiedenen Stellen umgedeutet, der Grund aber, warum sie dem Worte gerade die Bedeutung „schön, gut“ untergelegt, ist bisher von Niemandem erkannt worden. Und doch liegt die Lösung so ziemlich auf der Hand. Es ist bekannt, dass die Midraschim bei ihrer freien Auslegung des Bibeltextes nicht selten dem einen oder anderen Worte eine Bedeutung geben, die es nicht in der hebräischen, sondern in einer anderen Sprache hat. Ich erinnere, um nur Ein Beispiel anzuführen an die Auslegung von אלוך בבית (1 Mos. 35, 8) durch בנייהא von gr. αἰών. Dasselbe Verfahren ist von Targum und Midrasch auch bei כוש angewandt worden, indem von der im Hebräischen gangbaren Bedeutung des Wortes Abstand genommen und die Bedeutung des antwortenden persischen خوش = schön, gut, angenehm substituiert wurde.

Bibliographische Anzeigen.

Bericht

über die in Constantinopel erschienenen neuesten orientalischen Druckwerke.

Von

O. Freiherr von Schlecht-Wisschedl.

In Fortsetzung der seinerzeit von Hammer-Purgstall und später von mir gelieferten, in den Sitzungsberichten der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften abgedruckten Berichte über die türkischen, arabischen und persischen Presserzeugnisse Constantinopels hat Bianchi ein ähnliches Verzeichniss ¹⁾ erscheinen lassen, in welchem er die seit den letzten Monaten des J. 1856 bis zu Beginn des mohamm. J. 1280 daselbst und zum Theil in Bulak erschienenen Literaturproducte dieser Kategorie theils dem Titel nach auführt und theils ihren Inhalte nach näher beleuchtet. An dasselbe reiht sich ²⁾ der nachstehende Bericht, welcher die diesfallsigen bibliographischen Notizen bis in die ersten Monate des mohamm. J. 1282 (beginnt 27. Mai 1865) fortsetzt. Auf Vollständigkeit kann derselbe übrigens ebensowenig als jener Bianchi's Anspruch machen, da eigentliche Büchercataloge, in welche sämmtliche Druckerzeugnisse des Jahres aufgenommen wären, bisher in der türkischen Metropole nicht ausgegeben sind und ich somit, ebenso wie Bianchi, hinsichtlich seiner Quellen zumeist auf die Anzeigen **اعلانات** des türkischen Privatjournals *Dscheridel Hawâid* und zeitweilig von befreundeter Seite mir zukommende Aufschlüsse über dieselb. öffentlich nicht notificirte Publicationen beschränkt bin. Dagegen erfreue ich mich im Vergleiche mit Bianchi des, wie ich glaube, nicht unwesentlichen Vortheils, von den zu besprechenden Druckerzeugnissen selbst Einsicht nehmen zu können, während Bianchi in der Mehrzahl der Fälle sich mit dem blossen Abdruck und der Uebersetzung der dem bemerkten Journale entnommenen buchhändlerischen Notizen begnügen musste.

1) *Bibliographie Ottomane etc.* Paris, 1863.

2) Nur das erstangeführte Buch ist noch aus dem J. 1279 m. Z. nachgetragen, da dasselbe sich bei Bianchi nicht findet.

حکفة المحاسبين d. h. Ausgewähltes Geschenk für Rechner

(Octav, 48 Seiten, vollendet im Jahre 1279 [beg. 29. Juni 1863]) und ausgegeben in der lithographischen Anstalt der medicinischen Schule in Constantinopel unter dem Druckdatum 1280 (beg. 18. Juni 1863). Ein Lehrbuch der Rechenkunst für Anfänger, in türkischer Sprache, lithographirt, verfasst von Bekir Saidki بکر صدیقی, Hörer der achten Classe an der erwähnten Lehranstalt. Der besondere Schutz, welchen der gegenwärtig regierende Sultan den Wissenschaften und Künsten angedeihen lässt, hat — wie der Verfasser in dem kurzen Vorworte versichert — ihn bewogen, das Werkchen aus französischen und türkischen Quellen zusammenzutragen. Es zerfällt in 9 Kapitel فصل und viele Abschnitte باب. Fünfundfünfzig Rechnungsexempel bilden einen Anhang, nach welchem noch gesagt wird, dass eine weitere Vervollständigung und Verbesserung der Arbeit einer zweiten Auflage vorbehalten bleibt.

منهاج العابدین d. h. der offene Weg für die Betenden (Octav,

348 Seiten, aufgelegt in der Druckerei des türkischen Journals Terdüşümanı Abvâl im Jahre 1280 [beg. 18. Juni 1863]), eine Uebersetzung ins Osmanische des gleichnamigen bekannten arabischen Werkes über die Anleitung zum Gebete von Imamu Ghasa'li. Dieses, nämlich das Gebet, äussert sich der Uebersetzer Elias Ibn Abdallah Elulhani النہای in einer etwas langathumigen Vorrede, sei die edelste Frucht am Baume der Erkenntnis und der beste Profit, welchen das Kapital des Lebens abwerfe. Ueber den Weg, heisst es weiter, auf welchem man durch das Gebet zu Gott gelangt, sei viel geschrieben worden; keines der hierüber bekannten Werke erweise sich jedoch in dieser Beziehung zweckentsprechender und heilsamer als das genannte Buch Ghasa'li's, weshalb er, der Uebersetzer, dasselbe im Interesse aller in der Sprache des Originals weniger Bewanderten in gang und gäbes Osmanisch übertragen habe. Die letzten zwei Seiten füllt die Biographie Ghasa'li's nach Ibn Chalikan. Unterhalb des Druckdatums ist die Notiz beigefügt, dass es sich um eine erste Publication دفعه ہرذکی handle.

تفسرہ فارسی d. h. Persischer Marāṭipān (Octavheft von 21 Seiten,

vollendet in der Staatsdruckerei am 17. Moharrem 1281 [27. Juni 1864]); eine kurzgefasste Grammatik des Persischen in türkischer Sprache zum Gebrauche für Kinder اطفال نوجوسان, verfasst von Sejjid Mehmed Dschemaladdin, Sohn des Sejjid Mehmed Ali Fethi aus Rustschuk, Protokollist im Unterrichtsrathe zu Constantinopel. Es enthält, wie auch schon im Vorworte angegeben, eine Anzahl بعضیسی der bekanntesten persischen Hauptworte, die gebräuchlichsten Conjugationsformen صیغہ und die notwendigen Regeln über die Fürwörter, Vorsatz- und Anhangspartikel ادوات und die zusammengesetzten Worte وصف ترکیبی. Den Schluss bilden die Zeitwörter.

ملزمة الاخلاق d. h. Das was in Bezug auf die Moral noth

thut, Octavband von 147 Seiten, Staatsdruckerei, im Druck vollendet am 21. Rebb' I. 1281 (24. August 1864), eine türkische Uebersetzung des gleich-

namigen arabischen Werkes über Moralphilosophie des Mawlana عبد الله الجبى Abderrahman Ibn Ahmed Alidschi gest. im J. 756 (beg. 16. Januar 1355). Die Uebersetzung von Radschi Mehmed Enbi aus Constantinopel الاستنبول, Mitglied des dortigen Unterrichtsrathes, ist eine sehr verständliche und lehnt sich stellenweise an einen örnlichen Commentar an; als Veranlassungsgrund der Arbeit wird der Wunsch, der Jugend nützlich zu werden und dem Sultan ein Zeichen der Ehrfurcht darzubringen angegeben. Den ersten Anlaß dazu aber gab, wie in der Einleitung gesagt ist, der Umstand, dass der Uebersetzer eines Tages in sich selbst abgekehrt sei وجد أننه und bei dieser Gelegenheit wahrgenommen habe, dass er nicht auf der Höhe der reinen Menschlichkeit stehe, daher er auf Mittel sann, seine Fehler zu vermindern und moralischen Gebrechen zu beseitigen, wozu ihm das obige arabische Werk als besonders geeignet erschienen sei. Als Vollendungsdatum der Handschrift seiner Arbeit wird der Monat Schaban 1290 (Jänner-Februar 1884) bezeichnet. Den Schluss bilden zwei lobende Anzeigen, تقريرت, deren eine das Originalwerk auch unter dem gebräuchlicheren Titel أخلاقى erwähnt. Nicht ohne Interesse ist die Bemerkung des Uebersetzers über die eigentliche Bedeutung des Wortes حمية, welches, nebst den zwei andern Worten صداقت und غيرت, als Devise auf der Decoration des vom verstorbenen Sultan gestifteten Medschidie-Ordens angebracht wurde, ohne dass man damals über den eigentlichen Sinn desselben in umgebenden Kreisen einig gewesen wäre, indem einige der hierin befragten türkischen Grosswürdenträger es als point d'honneur, Andere als patriotisme und noch Andere als amour religieux übersetzen wollten. Unserem Commentator zufolge (S. 43) bedeutet dasselbe, dem strengen Wortlaute nach: sich aus Ehrgefühl غيرت oder عدم irgend einer Sache schämen und davon enthalten نلتى واستنكاف ابلىك. Seiner weiteren Bedeutung zufolge wird jedoch darunter verstanden „dass man sich in Bezug auf seine Religion und die Nachachtung gesetzlicher Verbote gegen Verächtlichung sichergestellt“ انتظامه اتهامدى. دىبى و ممنوعات و محرماتى محافظه نى عبارتدار مسامع شرعى اولان نسنه لرى كما ينبغي انشايوب خلافتىدين handeln, auswar, dass حمية eigentlich so viel als religiöses Pflichtgefühl bedeuten würde. Bemerkenswerth ist ferner (S. 124) die Ansicht des Uebersetzers über die Ableitung des Wortes وزير, welches er zwar, wie schon Anders, von وزر, das so viel heisst als ثقل, oder auch von وزر Zufahrt oder Rücken, ableitet, nach welcher letzteren Ableitung er jedoch das Hauptwort وزير nicht, wie z. B. Hammer-Purgetall, als „Lastträger“, sondern als Bezeichnung eines Wesens in der Eigenschaft auffasst, dass derselbe die zur Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung erforderlichen Lasten انكفال (Secours) auferlegt.

انقری d. h. Feinsammlung des Ankarewî, nämlich die bekannte und im osmanischen Reiche besonders geschätzte Sammlung von Rechtsentscheidungen, verfasst vom Scheich ulislam Mehmed Hossain aus **انقره** Angora, oder, nach gewöhnlicher Sprechweise, Engürü (gest. nach Hadschi Chalfa im J. 1098 [beg. 7. Nvh. 1686]); ein durchaus arabischer Foliohand, bestehend aus zwei Theilen von 479 und 416 Seiten, ohne irgend welche Einleitung oder Vorrede, veröffentlicht in der Staatsdruckerei in der letzten Decade des Monats Rehid' I. 1281 (August-Sept. 1864).

حتم اعزازه دیوانچه سیدر d. i. Kleine Gedichtsammlung des Chixir Aga-Zade, ein Grossoctavband von 30 Seiten, Staatsdruckerei, I Dschemasi I. 1281 (2. Octob. 1864). Dieselbe enthält: zwei Hymnen und ein Gebet des Dichters an seinem Schutzpatron (1½ Seiten), alphabetisch geordnete Ghazale (6 Blätter), Glossirungen in wechselnden Formen (von 8. 16–18), Lieder **شریقات** (bis S. 26), Strophen **قطعات** (bis S. 28), dann Zweizeilen **مفردات** und **مطالع** **قصمینات**. Nach der dem Anfänge vorgedruckten Biographie des Autors war dieser der Sohn eines Serailbeamten unter Sultan Abdul Hamid und diente selbst, gleich seinem Vater, eine Zeit lang im Serail, aus welchem er sich im Jahre 1243 (beg. 25. Juli 1827) zurückzog, worauf er mehrere Civilbedienstungen einnahm und im Jahre 1837 aus Grum über einen seiner durch gewaltsamen Tod ihm entrisenen Gönner und die eigene künstliche Ausichtslosigkeit auf anderweitige Gönnerschaften in ein besseres Leben abging. Seine hinterlassenen poetischen Producte wurden von einem gewissen **زاده ظیار** Ahmed Ata gesammelt und einem gewissen Hamis Pascha-Zade Iszet Bey zur Veröffentlichung überantwortet, welcher sie jedoch nicht nur nicht herausgab, sondern zum Theile nach seinem eigenen Ermessen abänderte und auch über die Lebensverhältnisse des Verfassers nur ungenügend unterrichtet war, daher der gegenwärtige nicht genannte Herausgeber sich nunmehr gedrängt fühlte, dieselben „wie sie aus dem Munde des Dichters hervorgingen“ **شاعرك لسانندن صدور ایلدیکی صورتله** zu veröffentlichen und hiermit einen Tribut zwanzigjähriger Freundschaft abzutragen. Dem Pseudonym des Autors, welcher „der Glückliche“ **سعيد** lautete, entspricht leider der Inhalt seiner poetischen Schöpfungen so wenig, dass es bei dem besten Willen nicht thöricht schien, irgendwie lezenswerthe Stellen aus dem opusculum auszuführen.

لطائف الانشا Stylistische Schönheiten, kleinstes Octav, 133 Seiten, vollendet in der Druckerei des türkischen Journals Terdschilman Ahval am 5ten Ramazan 1281 (1. Febr. 1865) und zusammengestellt von dem Pfortenbeamten Refik Efendi. Derselbe bemerkt in der Vorrede, dass manche durch ihre „wunderbare“ Schönheit das Staunen des Lesers erregende Aufsätze osmanischer Stylisten leider zum Theil sammt dem Namen ihrer Verfasser in Vergessenheit gerathen, zum Theile aber in verschiedenen grösseren Sammelwerken zerstreut und somit schwer aufzufinden seien, aus welchem Grunde er sich im Interesse der Erhaltung derselben bestrebt habe, vorderhand wenigstens etwa 130 solcher Aufsätze, welcher habhaft zu werden ihm geglückt sei, der Öffent-

lichkeit an übergeben. Die einen Theil derselben bildenden, in diesem ersten Bündchen enthaltenen 46 Stücke seien von den Fehlern ungeschickter Abschreiber durch ihn gereinigt worden; der Rest werde nachfolgen, wobei er zugleich an alle Schöngelister die Bitte stelle, ihm weitere derartige Schriftstücke und Stylmuster zukommen zu lassen, um auch deren Drucklegung zum allgemeinen Besten veranlassen zu können. Die in diesem ersten Bündchen enthaltenen Stylproben, durchweg Prosa mit theilweis eingestreuten Versen, werden aus chronologischen Rücksichten von einer Beschreibung des Frühlings von unbekanntem Verfasser aus den Tagen des Stifters der osmanischen Dynastie eingeleitet, an welche sich Aufsätze von *موقوفاتی محمد افندی, رسمی, و تصدیق*, *جلال پاشا, سبزلزاده و عی, عطا افندی, سلانعلی, راعب پاشا, نای, عائف پاشا, یرتو پاشا, عزیز بك, انور افندی, حلیمکرای, عزت بك, حافظ مشفق, صدر الدین بك, و كتبخدازاده عارف افندی* anschließen. Ein Druckfehlerverzeichnis von zwei Seiten schließt das interessante Büchlein, das feinschmeckerischen Turkologen wahren Genuss bietet.

حدیقه اللوامع d. h. der Garten der Moscheen, 2 Quartbände von 310 und 263 Seiten, von welchen der erste am 1ten Rainsan 1281 (28. Jan 1865) und der zweite am 7. Zilhidische desselben Jahres (3. Mai 1865) in der Staatsdruckerei vollendet wurde. In einer, der eigentlichen Einleitung vorgedruckten Notiz berichtet der Herausgeber Ali Sati' *سابع* Efendi, dass das von Hadis Hussain Ibn Hadschi Ismail El-Alwanserafi (d. i. des aus Alwanserafi in Constantinopel Gebürtigen) verfasste, schon aus Hammer-Purgstall's Auszüge (s. Geschichte des Osmanischen Reiches Bd. IX, S. 47) bekannte gleichnamige türkisch geschriebene Originalwerk über die Moscheen Constantinopels, im Grunde nur optimistisch gehalten und dem Verfasser desselben ausserdem so manches in dieser Beziehung Bemerkenswerthe entgangen sei, daher er, Ali Sati', selbiges zuerst aus dem Original exemplarisch abgeschrieben, dann aber durch verschiedenen Geschichtswerken entnommenes glaubwürdiges Material ergänzt und vervollständigt habe. Diese seit 1248 (beg. 1. Mai 1832) bis 1253 (beg. 7. April 1837) also während fünf Jahren von ihm gesammelten Zusätze seien dem Originaltexte theils eingeschaltet und theils in Form von Glossen angebracht worden und hätten den Umfang des Buches auf mehr als die Hälfte des ursprünglichen Volums gesteigert, daher er sich schmeichle, hiermit ein seinem Namen bleibendes Gedächtniss sicherndes Denkmal gestiftet zu haben. Näheres über das Originalwerk findet sich in Flügel's „Die arab., pers. u. türk. Handschr. d. k. k. Hofbibliothek in Wien“ Bd. II. S. 436.

تاریخ راشد Geschichte von Räschid, nämlich eine zweite Auflage der bereits im Jahre 1741 in Constantinopel gedruckten osmanischen Reichsannalen von Mewlana Mehmed Räschid, in 5 Octavbänden von 532, 595, 390, 395 und 454 Seiten, vollendet in der Staatsdruckerei am 29. Moharrem 1282 (24. Juni 1865). Diese officiële Staatschronik setzt bekanntlich die Annalen Naima's fort, indem sie mit den letzten Ereignissen des Jahres 1071 (beg. 6. Sept. 1660) beginnt und dieselben bis Ende des Jahres 1134 (beg.

22. Octob. 1722) fortführt. Gleichzeitig mit ihr und im selben Formate auch unter einem 18 Tage früheren Druckdatum (17. Moharrem 1282) erschien:

تاريخ اسمعيل عاصم افندى الشهير بكوجك چلى زاده d. i. die Reichsgeschichte von Ismail Aassim Efendi, bekannt unter dem Namen Kütüschik Tschelebizade, welche ihrerseits eine zweite Auflage, indem selbe ebenfalls bereits gleichzeitig mit der früheren, welche sie bis ins Jahr 1141 (beg. 7. Aug. 1728) fortsetzt, zu Constantinopel gedruckt worden war. Ein Band von 625 Seiten.

حاشية عصام الفريدة oder auch, wie der Titel auf der ersten Seite des Titelblattes lautet, حاشية جديدة على شرح عصام الفريدة d. h. Neue Randglossen zum Commentar des Issam über die Feride, Octavband von 356 Seiten, in Druck vollendet in der Staatsdruckerei am 15 Safer 1282 (15. Juli 1865). Hadachi Chalfa (s. Flügel, Bd. IV, S. 421) nennt Issameddin Al-Isferaini (gest. 943 (beg. 20. Juni 1536)) als Verfasser eines arabisch geschriebenen grammatisch-syntactischen Werkes, Namens الفريد في النحو welches er zugleich selbst commentirte. In der Vorrede der gegenwärtigen gleichfalls durchaus arabischen Handglosse wird jedoch das nicht الفريد, sondern الفريدة betitelte Originalwerk nicht dem obigen Verfasser, sondern dem Abul Kasim Al-Leithi اللميثى al-Samarkandi, und nur der Commentar dem Issameddin zugeschrieben. Das von al-Samarkandi verfasste und von al-Isferaini commentirte Werk, welches in Hadachi Chalfa (s. Flügel, Bd. IV, 392) aufgeführt ist, betitelt sich hingegen الفرائد في القوائد und handelt von den Metaphern, während in dem hier zu Grunde liegenden Werke diese Redefigur nur gegen Ende ziemlich bündig behandelt wird. Ob daher dieses letztere eines und dasselbe mit dem فريد في النحو, welches dann freilich von Hadachi Chalfa irrig dem al-Isferaini zugeschrieben worden wäre, oder ob es eine von Hadachi Chalfa ungekannte Abhandlung, dieses wage ich aus Mangel an Anhaltspunkten der Beurtheilung nicht zu entscheiden. Was den Autor dieser neuen Glossen Ahmed Chalil Elfewzi الفوضى, bekannt unter dem Namen des Filippopolitaners القليوبى, Sohn des Scheichs Mustafa El-Fillbewi anbelangt, so erzählt derselbe nur in der Vorrede, dass, während er in Kaisarie (Caesarea) als Kadhi amferte, die dortigen Studenten der theologischen Rechtswissenschaften ihn gebeten hätten, ihnen über den obigen Commentar al-Isferaini's zur فريدة von al-Samarkandi Vorlesungen zu halten, welche Bitte er jedoch im Bewusstsein seiner ungenügenden Kenntnisse anfänglich abgelehnt, zuletzt aber im Vertrauen auf Gottes Beistand doch erfüllt habe. So schrieb er denn diese Randglossen, und zwar, wie es auf der letzten Seite heisst, theils in Caesarea, theils aber in Damascus und Medina, wo er der Reihe nach geistliche Würden bekleidete, bis er endlich diesen ersten Theil in Constantinopel vollendete. Der zweite Theil جلد الثاني der zweiten Feride فريدة الثانية und zwar عقد من عقد wird in Aussicht gestellt.

مواكب d. h. die Sterne oder, wie die Titelschrift ausführlicher lautet **خواجهكان ديوان معلا اركانندن اسمعيل فرخ افنديك مواكب** betitelt Uebersetzung der Koranexegese **Mewakib** von dem Chodschakian des hohen Diwans Ismail Ferreh Efendi. Seit Jugend auf, sagt dieser, Ismail Ferreh Efendi, in der Vorrede, habe er sich mit der Lectüre arabischer, persischer und türkischer Koranexegesen beschäftigt und dabei gefunden, dass namentlich die türkischen Translationen solcher Exegesen dem allgemeinen Verständnisse schwer fielen, da sie sich zumeist nur mit Commentirung des sprachlichen Theils befassen. Um daher auch dem des Arabischen weniger kundigen Publicum das Lesen und namentlich das gänzliche Durchlesen des Korans zu erleichtern, sei er auf den Gedanken gerathen, eine mehr bündige und praktische Exegese in das Osmanische zu übersetzen. Als eine solche sei ihm die **Mewakib** d. i. Geschenke (oder, wie in Hadschi Chalfa, Flügel, Bd. II, S. 360, **مواكب الاعلى**) betitelt von Hossein El-Walä **الواعظ** (s. über diesen bei Flügel ebenda) erschienen, daher er sie in gewöhnliches **قياجه** Türkisch übertragen habe. Zudem habe er bei seiner Arbeit im Interesse der kritischen Controlle mehrere andere Exegesen als **بيضاوى**, **تبيان**, **مبصطوى** und **كشف خازن** benutzt, sowie dieselbe durch Notizen über die Veranlassung der großartigen Koranverse und, gleichfalls verschiedenen anderen Exegesen entnommene Erklärungen vervollständigt, welche Zugaben unterhalb der türkischen Erklärung des Sinnes der einzelnen Verse beigegeben worden seien. **Mewakib** habe er seine Arbeit deshalb genannt, weil dieser Titel zu dem des Originals passe und bittet schließlich die gütigsten Leser, die etwa von ihm begangenen Verstöße am Rande berichtigen, sowie ihn in dieser Beziehung seiner geringen Befähigung und seines bereits vorgerückten Alters halber entschuldigt halten zu wollen.

Das Buch zerfällt in zwei, in einen Band zusammengebundene Theile, wovon der erste bis zur 18ten Sura **الكهف** reichende 496, der zweite 527 Seiten umfasst. Als Schluss das arabische Gebet, welches nach vollendeter gänzlicher Durchlesung des Korans zu sprechen ist. Der von Hadschi Chalfa erwähnten bereits bestandenen älteren Uebersetzung des Werkes Hossein Walä's in's Türkische wird nicht gedacht.

Datum der Veröffentlichung: Staatsdruckerei, zweite Decade des Monats Ref. I. des Jahres 1282 (August 1865).

تذكرة الابنية d. i. Abhandlung über Bauten, eine Duodez-broschüre von 16 Seiten ohne Angabe des Druckortes und Datums. Dasselbe enthält in 13 Abschnitten die von dem berühmtesten Baukünstler der Osmanen Sinan, auch Kodsch Sinan oder Mimar Sinan genannt, selbstverfasste Aufzählung der von ihm errichteten Moscheen und anderer öffentlichen Gebäude. Der zufolge beläuft sich die Zahl der unter seiner Leitung im gesammten türkischen Reiche aufgeführten grossen Moscheen **جوامع** (darunter die Suleimanie in Constantinopel) auf 15, die der kleinen Moscheen **مساجد** auf 49, die der

Akademien *مدارس* ebenfalls auf 49, die der Gebäude zur Abhaltung öffentlicher Vorlesungen *دارالقرأ* auf 7, die der Armenklichen auf 17, die der Spitäler *دار الشفاء* auf 3, die der Wasserleitungen *صوبوى* und Bogen zu Aquädukten *كمر* auf 7, die der Brücken (worunter jene von Bujuk Tschekmedsche oder Ponto grande bei Constantinopel) auf 7, die der Paläste auf 27, der Klarwässer auf 18, die der feinsten Gewölbe *محزون* auf 5, der Bäder auf 31 und der Grabcapellen *تربة* auf 18. Der obigen Aufzählung, in welcher die einzelnen Bauwerke mit Namen bezeichnet, sowie die Örtlichkeiten, wo sie sich befinden, angegeben sind, geht die kurze Selbstbiographie des grossen Architekten voran, aus welcher, da hierüber, soviel mir bekannt, bisher nichts bekannt geworden, hier erwähnt zu werden verdient, dass derselbe unter der Regierung Selim's I. bei Gelegenheit der damals noch gebräuchlichen Knaben-Rekrutierung *دوشرمة* seinen, also nicht mohammedanischen, Aeltern weggenommen, unter S. Salzman zum Jantacharen anverleibt, als welcher er vor Rhodus und Belgrad kämpfte. Als berittener Seghan *آتلوسكبان* nahm er an der Schlacht von Mohacz Theil. Später als Vorstand des Corps der Belagerungsmaschinisten *زفيركاجى باشى* machte er den Feldzug gegen Wien mit und ging dann nach Bagdad. Von dort zurückgekehrt, trat er als Chassegi in den unmittelbaren Dienst des Serais, worauf er abermals seinem Herrn, dem Sultan, ins Feld folgte. Bald darauf wurde er zum Oberhanddirector *سرمچاران* ernannt, in welcher Eigenschaft er die oben näher beleuchtete ausserordentliche Thätigkeit entfaltete, die ihn, nicht nur, wie er am Schlusse seiner Biographie hoffend ausspricht, dem „frommen Andenken gutgesinnter Menschen“, sondern auch dem lebenden Gedächtnis aller Freunde des Grossen, Schönen und Nützlichen dauernd anempfiehlt. Wie es in der Einleitung des unbekannten Herausgebers heisst, erreichte er ein Alter von mehr als hundert Mondjahren und fällt sein Tod nach dem ebenfalls dort angeführten Epitaph des Dichters Sa'i *ساعى* in das Jahr 986 (beg. 10. März 1578).

Die Märchen des Siddhī-Kür. Kalmükischer Text mit deutscher Uebersetzung und einem kalmükisch-deutschen Wörterbuch. Herausgegeben von B. Jülg. (Gedruckt mit Unterstützung der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien.) Leipzig 1866. F. A. Brockhaus. XVI u. 223 8. gr. 8.

Während von der Ostmongolischen Literatur eine nicht unbeträchtliche Anzahl von Proben, theils in Chrestomathien, theils in Sammelwerken, theils auch in besonderen Ausgaben uns zugänglich gemacht worden sind, besaßen wir in der Sprache der Westmongolen oder Kalmüken — einige Stücke der Bibelübersetzung abgerechnet, die zur Kenntniss der heimischen Literatur von gar keinem, zur Sprachforschung nur von bedingtem Werthe sind — so gut wie nichts. Alles, was bisher darin gedruckt worden, beschränkte sich, ab-

geschen von einigen kleineren Fragmenten, auf eine kurze Geschichte des Uba-schi Chuntaldshi, welche der Lama Galsan Gombojew in den Arbeiten der morgentl. Abth. der kaiserl. archäologischen Gesellschaft zu Petersburg hat abdrucken lassen, und wovon früher in dieser Zeitschrift (Bd. XVI, S. 289) kürzlich berichtet wurde. Diese Vernachlässigung der kalmükischen Literatur konnte man um so mehr beklagen, als das Kalmükische, wie auch unser Verf. in der Einleitung hervorhebt, wegen seiner klaren, jede Zweideutigkeit ausschliessenden Schrift dem Anfänger viel weniger Schwierigkeit darbietet als das Mongolische und darum als Schlüssel zu diesem zu benutzen ist. Schon vom sprachwissenschaftlichen Standpunkte ist darum das Unternehmen des Herrn Prof. Jülg, einen grösseren kalmükischen Text herauszugeben, mit Freuden zu begrüssen. Aber auch die Wahl, die er getroffen, ist zu loben. Der Siddhi-Kür ist eine mongolische Bearbeitung der Vetäla pank'avingati, einer indischen Märchensammlung, die ursprünglich aus fünf und zwanzig Erzählungen besteht, von denen aber der hier mitgetheilte kalmükische so wie der gewöhnliche mongolische Text nur dreizehn enthält. Nur in einer in Petersburg befindlichen mongolischen Handschrift, deren Veröffentlichung wir vielleicht einmal von dem Herausgeber zu erwarten haben, sind deren weitere neun enthalten. Dass derselbe nun gerade eine solche Märchensammlung zur Herausgabe wählte, wird bei dem Interesse, das sich neuerdings, besonders durch Beufey angeregt, an den von Indien aus nach allen Seiten verbreiteten Märchenschatz knüpft, gewiss Billigung finden. Dem Text, welcher 46 SS. einnimmt, folgt eine deutsche Uebersetzung. Wir besitzen zwar eine solche schon in Bergmanns Nenn-dischen Streifereien, Bd. I. S. 249 ff., doch ist diese an manchen Stellen ungenau, auch vieles darin ausgelassen, so dass die sich allenthalben genau an den Text anschliessende Uebersetzung des Herausgebers keineswegs für überflüssig zu halten ist. Noch weniger ist dies bei den kritischen Bemerkungen, die dann folgen, sowie bei dem zum Schluss angefügten Glossar der Fall. Wie besitzen für das Kalmükische nur ein von Zwick herausgegebenes Wörterbuch, das sehr mittelmässig lithographirt und schon darum wenig brauchbar ist. Das vorliegende Glossar dagegen ist sehr fleissig gearbeitet und wenn sich auch der Verf. in der Zahl seiner Citate eine Beschränkung auferlegt hat, so ist doch in der Zahl der angeführten Wörter und Wortbedeutungen, soweit Ref. es verglichen hat, keine Lücke zu spüren. Ja in leittgedachter Hinsicht, der Erklärung der kalmükischen Wörter, kann das Glossar als musterhaft gelten, was man besonders bewährt finden wird, wenn man Partikeln, wie étae, iun, ügei, oder häufiger vorkommende Verba, wie odchu, bolchu, bolgochu u. a. ansieht. Um Text, Uebersetzung und Glossar so richtig als möglich herzustellen, hat der Herausgeber ausser einer in seinem Besitz befindlichen Handschrift noch eine zweite in Petersburg befindliche kalmükische, sowie mehrere mongolische Handschriften des Siddhi-Kür benutzt, von deren Abweichungen die kritischen Bemerkungen Rechenschaft ablegen.

Noch ist zu bemerken, dass zwar, wie im Vorwort erwähnt wird, schon 1864 Golstunski in Petersburg einen lithographirten Text des Siddhi-Kür und der Dschanggariade herausgegeben hat, doch scheint diese Ausgabe wenig verbreitet zu sein; wenigstens ist sie Ref. selbst nicht zu Gesicht gekommen, es

konnte daher auch über ihr Verhältniss zu dem Jülg'schen Text nichts gesagt werden.

Auf einen sinnstörenden Druckfehler wollte ich schliesslich noch aufmerksam machen: auf S. 72, Z. 12—13 muss es statt: „als er aber dem Chan“ heissen: „als aber der Chan“.

v. d. G.

Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben. Herausgegeben von Dr. Abraham Geiger. Jahrg. 1. Heft 1—4. Jahrg. 2. Heft 1—4. Jahrg. 3. Heft 1—3. Breslau 1862—1865. Schletter'sche Buchhandlung (H. Skutsch).

Unsern Lesern ist die Gelehrsamkeit, der Scharfsinn, die Selbständigkeit und das methodische Verfahren Geiger's schon allein aus manchen in der Zeitschr. d. DMG. enthaltenen Artikeln bekannt, wenn wir auch wohl nicht annehmen können, dass alle, die sich irgend mit alttestamentlichen Studien abgeben, sein Hauptwerk, die „Urschrift“, gelesen haben, welches jedenfalls als ein Epoche machendes auszuzeichnen ist. Rec. spricht dies Urtheil um so unbefangener aus, da er in sehr vielen wesentlichen Punkten die neuen Ansichten Geiger's nicht theilen kann, aber freilich verkennt er auch nicht, wie viel Gediegenges und wie viel Anregendes in jenem Buche enthalten ist. Die hier angezeigte Zeitschrift dient in ihren wissenschaftlichen Abschnitten zum grossen Theile dem Zweck, die in der „Urschrift“ dargelegten Untersuchungen zu ergänzen und fortzuführen. Freilich umfassen die wissenschaftlichen Aufsätze derselben auch mancherlei andere Gegenstände aus dem ganzen Gebiet der jüdischen Litteratur, doch dürften gerade die Artikel, welche sich auf die Kritik des Bibeltextes beziehen, die Aufmerksamkeit der Leser unserer Zeitschrift am meisten fesseln. Ich weise hier z. B. auf den vortrefflichen Aufsatz über Symmachus hin, den ich schon bei der Anzeige des ersten Bandes im „Orient und Occident“ Jahrg. 1, S. 383 hervorgehoben habe. Seit ich jene Anzeige schrieb, habe ich mich selbst etwas eingehender mit diesem Uebersetzer beschäftigt und kann nur um so mehr jenen Aufsatz mit Anerkennung erwähnen. Geiger weist hier im Einzelnen nach, wie Symmachus ganz und gar innerhalb der jüdischen Tradition steht. Er hätte nur noch hervorheben können, dass es dem Symmachus — im Gegensatz zu Aquila, den er ebenso benützt hat wie den Theodotion — wesentlich darauf ankam, ein etwas lehrreiches Griechisch herzustellen, ein Bestreben, das schon Hieronymus sehr anerkannte. Ich erlaube mir hier auf den Umstand hinzuweisen, dass eben dies sein Streben die Ursache davon ist, dass wir gerade zum Koheleth verhältnissmässig viele Bruchstücke von Symmachus haben. Die slavische Wörtlichkeit der alten Uebersetzung dieses Buches veranlasste den Symmachus hier besonders häufig von derselben weit abzuweichen, und eben dadurch wurden alte Leser bewogen, viele dieser abweichenden Uebersetzungen zu bemerken, während Theodotion, dem es doch hauptsächlich nur auf die Berichtigung der LXX ankam, hier wenig Gelegenheit hatte von ihnen abzuweichen, so dass man von ihm zum Koheleth fast gar keine Bruchstücke anzumerken brauchte.

Ein für Bibelkritik besonders wichtiger Aufsatz ist ferner der im dritten

Bande „zur Geschichte der Massorah“, eine übersichtliche Darstellung der massorahischen Arbeiten von den ersten Anfängen an bis zur neuen Zeit. Natürlich wird hier mancherlei Bekanntes wiederholt, und es werden auch allerlei Ansichten aufgestellt, die ich nicht theilen kann, wie z. B. die schon früher von Geiger ausgesprochene, dass die Assyrische Punctuation absolut älter sei, als die Palästinsische, während ich in einzelnen Punkten diese für ursprünglicher halten muss; aber der Aufsatz enthält dabei doch so viel Lehrreiches und Ansprechendes, dass wir ihn allen Freunden alttestamentlicher Kritik nur empfehlen können.

Auch solche Aufsätze, welche sich scheinbar nur mit der Geschichte der Juden beschäftigen, wie z. B. der durch den besondern Abdruck und Besprechungen in mehreren Blättern auch in weiteren Kreisen bekannt gewordene über Sadduceer und Pharisäer, haben zum Theil eine gewisse Beziehung auf die Kritik der Bibel. Die populären Vorlesungen über die Geschichte des Judenthums (Bd. 2 und 3) sind inzwischen gleichfalls besonders herausgegeben. Dass dasselben sehr viel Reichthum und Anregendes enthalten, wird auch der angegebene müssen, der über den Gegenstand zum Theil ganz abweichende Ansichten hat; für die Diskussion über diese Dinge dürfte jedoch die Ztschr. d. DMG. der am wenigsten geeignete Ort sein.

Geiger ist durchgängig bestrebt, auch nichtjüdische, ja antijüdische Bestrebungen eine ira, und jüdische eine studio zu betrachten. Ersteres gelingt ihm fast immer — denn wann er bei der Besprechung mittelalterlicher Judenverfolgungen etwas warnt, so ist das wahrlich ein durchaus berechtigter Eifer, den auch jeder unparteiische Nichtjude vollkommen theilen muss; etwas weniger will ihm das Letztere gelingen. Freilich theilt er durchaus nicht das unverständige Streben mancher jüdischer Schriftsteller, alles Jüdische der Vergangenheit heilig zu finden; er spricht sich z. B. mit Recht tadelsvoll gegen die aus, welche auch die unbedeutendsten Schriften bloss deshalb herausgehen, weil sie Hebräisch geschrieben sind; aber bei der Beurtheilung des Alterthums reißt ihn doch die Dankbarkeit für die Rettung der, freilich unverstandenen, nationalen Geisteseschätze zu einer grossen Ueberschätzung der Pharisäer und ihrer Nachfolger hin. Dass seine Auffassung der Pharisäer und Sadduceer weit richtiger ist, als die bisher gangbare, gebe ich allerdings entschieden zu; ich wünsche nur, dass Geiger etwas weniger Gewicht auf die rein politische Seite und die Analogie mit altgriechischen und modernen bürgerlichen Parteien gelegt hätte.

In der Beurtheilung fremder Arbeiten ist Geiger im ganzen milde, bis und da zeigt sich freilich wohl einmal einige persönliche Gereiztheit. Wo er aber scharf wird, wie z. B. bei seiner Besprechung der unglücklichen Conjecturen Ed. Böhmer's (Bd. II, 233 ff.), da hat er stets seinen guten Grund. Offene Gemeinheit als solche hinzustellen (wie II, 280 C.) schont er sich natürlich durchaus nicht. Obgleich die Zeitschrift auch einzelne Beiträge von Andern enthält, so treten diese doch ganz gegen die Geigerschen zurück, so dass auf dem Titel beinahe „verfasst“ für „herausgegeben“ stehen könnte.

Wir erlauben uns noch einige Einzelheiten hervorzuheben. Das NT für NT hält Geiger (II, 141) mit so ziemlich allen Uebrigen für einen Archaismus. Ich begreife aber nicht, wie eine solche Auffassung vor einer unbefange-

nen Sprachvergleichung bestehen soll. Alle Semitischen Sprachen kennen \aleph ; wir haben im Aramäischen h , im Arabischen h ya, im Aethiopischen $y\epsilon'it$, welches doch entschieden aus \aleph mit Zusatz des im Aethiopischen so verbreiteten demonstrativen it und dadurch bewirkten Abfall des Anlauts gebildet ist, gerade wie das Masc. $w\epsilon'it$ aus $\aleph + it$ vgl. $\epsilon m\dot{u}n - it$ aus $\aleph + it$ u. s. w.¹⁾ Sicher gehörte daher das Wort dem Uramitischen an. Das Hebräische müßte daher dieses so notwendige Wort schon in der ältesten Zeit verloren haben, während es doch sonst beim Singular der Pronomina ganz streng die Geschlechter sondert und müßte dasselbe dann nach langer Zeit erst wieder aus dem Aramäischen aufgenommen haben, da es doch im jetzigen Bibeltext durchaus üblich ist. Ich will davon absehen, dass das erste Aramäische wie das Arabische schon sehr früh das schliessende \aleph verloren zu haben scheint, dessen Ursprünglichkeit durch das Aethiopische gesichert ist. Aber wie unwahrscheinlich ein solches ganz einzeln dastehendes Verlieren eines notwendigen Wortes und sein späteres Wiederauffinden wäre, leuchtet ein. Die Schwierigkeit ist demnach nicht die, zu entscheiden, wie in unserm alttestamentlichen Texte \aleph aus \aleph geworden ist, sondern umgekehrt, wie in des Pentateuch — aber schon nicht mehr in dem doch sicher aus demselben Quellen zusammengestellten Joma — \aleph für das entschieden ursprüngliche \aleph gekommen ist. Dass der Samaritaner die richtige Form hat und dass, so viel ich weiss, auch die LXX keine Spur jenes \aleph zeigen, bedeutet allerdings nicht viel. Ich muss gestehn, dass ich keine plausible Antwort zu geben weiss; nur daraus bin ich überzeugt, dass es mit dem Archaismus nichts ist. Höchstens ein gekünstelter Archaismus eines Spätern könnte es sein. Dass die ganze Erscheinung auf einer absichtlichen Aenderung beruht, nicht auf einer Nachlässigkeit dürfte wohl sicher stehn, zumal da unser Pentateuchtext doch im Ganzen ein sehr guter ist.

Die Erklärung des \aleph (III, 80 ff.) als eines Zeichens der Versetzung scheitert an der völligen Unmöglichkeit, in Ps. 107 bei einer solchen Umstellung einen vernünftigen Sinn herauszubringen. Die alten Lehrer fanden das Zeichen schon vor; dieser Umstand ist allein wichtig. Dass sie es deuten mussten, versteht sich von selbst, dass ihre Deutung schwerlich richtig sein konnte, gleichfalls. Auf der neu entdeckten Hebräischen Inschrift, in deren Erklärung ich mit Geiger durchaus übereinstimme (III, 230), hat ein ähnliches Zeichen allerdings die Bedeutung, einen nachgetragenen Huchstaben als solchen zu bezeichnen.

Geiger setzt grosse Erwartungen auf die neuerdings aus Odesa nach Petersburg gebrachten Bibelhandschriften. Auch ich hoffe, dass unter diesen viel Werthvolles sein wird; doch macht der Umstand, dass die aus derselben Quelle stammenden jüdischen Grabsteine kaum für etwas Anderes als eine Fälschung zu halten sind und dass die Lxxart \aleph Jos. 19, 18 (II, 289) durchaus nicht anders als durch eine plumpe Veränderung nach den misaver-

1) Der Anlaut ist noch erhalten im Tigre $hutu$ „er“ (Abbadie in Müllinger's Vocabulaire de la langue Tigre p. 79); Plur. $hutum$ = Ath. $w\epsilon'it$ tsm.

standenen LXX (אלהא האבות) erklärt werden kann, hier grosses Mißtrauen zu Pflicht. Ich fürchte, dass hier wenigstens theilweise ein Sinonides gearbeitet hat. Dass vor Chwolson's Kritik Alles besteht, dürfte nicht genügen, allen Fachmännern die Zweifel zu nehmen.

Dankbar bin ich Geiger für den Nachweis, dass מִצְרַיִם (mit Resch), welches ich immer für das einzig Richtige gehalten habe, auch Jes. 15, 2 die einzig erkündlich gut beglaubigte Lesart ist (III, 108). Dagegen kann ich die mehrfach von ihm ausgesprochene Ansicht, dass Gen. 6, 3 die Lesart מִצְרַיִם richtig sei, nicht theilen; ich sehe hier eine sehr alte Corruptel, welche ich freilich nicht zu heilen vermag, wie ich auch die mir bekannten Vorschläge zur Heilung nicht billigen kann.

Doch genug der Einzelheiten! Wir könnten mit der Besprechung solcher natürlich auch leicht sehr viel Raum ausfüllen.

Neben den rein wissenschaftlichen Aufsätzen enthält die Zeitschrift noch manche auf die praktischen Verhältnisse des Judenthums bezügliche. So interessant auch hier Manches ist, so sehr man auch die Tendenz anerkennen muss, gegen Schlechtes und Veraltetes auszukämpfen mit möglichster Schonung der geschichtlichen Entwicklung, so halte ich mich doch nicht für befugt, über diese Dinge eine Urtheilung abzugeben zumal in dieser Zeitschrift.

Die Geiger'sche Zeitschrift ist nicht so regelmäßig erschienen, wie man erwarten dürfte, so dass die Bezeichnung der Bände als Jahrgänge nicht recht zutrifft. Hoffentlich werden die folgenden Bände diesen Namen mit Recht tragen. Wir wollen freilich wünschen, dass der Herausgeber bei denselben mehr Unterstützung durch Mitarbeiter bekommt, als in den bis jetzt erschienenen; denn in diesen treten die Arbeiten Anderer fast ganz gegen die Geiger's zurück, so dass derselbe beinahe Verfasser, jaht Herausgeber der Zeitschrift genannt werden könnte. Wir sprechen diesen Wunsch allerdings mehr im Interesse Geiger's, als unserm eignen aus, denn es ist kaum zu erwarten, dass die Beiträge Anderer seinen Arbeiten an Werth gleichkommen werden.

Th. Nöldeke.

Syrische Literatur.

1. *Contributions to the Apocryphal Literature of the New Testament, collected and edited from Syriac Manuscripts in the British Museum, with an English translation and notes, by W. Wright, Ph. D., LL.D., assistant in the department of Manuscripts, British Museum.* Williams and Norgate. 1865. 320 S. syr. Text, 16 S. Varr. u. 63 S. 8. Uebers. u. Ann.
2. *Scholia on passages of the Old Testament, by Mar Jacob, Bishop of Edessa, now first edited in the original Syriac, with an English translation and notes. by Georg Phillips, D. D., President of Queens' college, Cambridge.* Williams and Norgate. 1864. 32, VIII und 51 S. 8.

Die neue Aoregung, welche die reichen syrischen Erwerbungen des Briti-

das Wasserlassen hindert (X Z 17), wie in B. H. chr. 199, 5 u. in Thelmod, **مضطرب**, legend wohin gelangen (**مضطرب** Z. 3) wie in Ans. B. O. (bei Rüdiger p. 79), *Landii anecdota* 24, 10, Zingvrio in Heldenheim's Vierteljahresschrift II, 344, **مضطرب** (Z. 2 v. u.) nicht: male oluit, wie Cant. hat, sondern überhaupt: Duff ausströmen und hier gerade Wohlgeruch, **مضطرب**, Schärfe des Schwertes (**مضطرب** Z. 1), **مضطرب** in der Bed.: Tod (**مضطرب** Z. 7), vgl. B. H. chr. 543, 10, Eusebii Mart. 45, 17, *Lagarili anecdota* 104, 24, dazugeleichen **مضطرب** als Leichenbegleitung (**مضطرب** ff.), wie *Reliquiae* 141, 15 ff., woselbst auch das Verbum, und noch sonstiges. Hr. Wright hat in seiner Uebersetzung hiev überall das Richtige gegeben, wenn er auch nicht näher darauf eingeht, und ich würde etwa hier ein einziges Wort, bei welchem ich gegen die Wiedergabe des Hrn. W. ein Bedenken habe. **مضطرب** (Z. 8) wird S. 47 mit dreifach things aberetzt, diese Bedeutung scheint mir aus dem Folgenden errathen, aber wenig begründet zu sein. Es bedeutet vielmehr einfach, die Hingestreckten, Todten wie Efrim II, 390, 32. Ob **مضطرب** (Vorr. S. 15 Z. 6 v. u.), das dort bedeuten müssen: Stück eines Strickes, richtig gelesen ist, ist mir gleichfalls zweifelhaft.

Wie gesagt, Hr. W. ist ein sicherer Kenner der Sprache, von dem man abweichen keine Veranlassung hat, und nur sehr Weniges möchte ich seinen eigenen Erwägungen vorlegen. So möchte ich **مضطرب** (Z. 14) übersetzen: von jenen (d. h. in Gegenwart jener), welche (Dias) gesagt hatten, nicht wie S. 6 before the things which he said, so dass auch keine Correctur nöthig ist, **مضطرب** Z. 7 ist richtiger zu übersetzen: und er übergah, als ordered (S. 10), **مضطرب** Z. 2 ist die Uebersetzung S. 19 Ende von **مضطرب** (oder **مضطرب**) mit: so that they said „We can do nothing to her“ sehr auffallend, es heisst vielmehr (vgl. Z. 6): so dass sie Nichts zu ihr sprechen konnten, und das. vort. Z. heisst **مضطرب**, und es werden dir vergeben, nicht wie S. 20: and absolve thee. Blosser Irrthum ist offenbar, wenn **مضطرب** (Z. 14) statt siehsahn mit **مضطرب** (S. 32) wiedergegeben wird, und merkwürdig ist, dass Hr. W. **مضطرب** Z. 14 übersieht, dass das vorn lückenhafte Wort **مضطرب** nicht zu **مضطرب**, sondern zu **مضطرب** ergänzt werden muss. Hr. W. übergibt es auch in seiner Uebersetzung (S. 35): and let us appoint for them, es heisst jedoch: wir wollen ihnen (blos) zwei Tage in der Woche Fasten aufliegen.

Jedoch statt dieser Spitzirrichterlei besprechen wir lieber noch einen Punkt, der ein sprachliches Interesse hat. In dem Maria-Büchlein nennt Maria ihren Sohn vielfach **مضطرب** (Z. 18, 17, 10, 9, 4, vgl. Vorr. S. 14 Z. 11). Dass dies ausschliesslich im Munde der Maria vorkommt,

hätte. Wenn Mar Jakob (S. 1) sich ernst anschickt, um eine Entscheidung zu treffen, ob der Widder, welcher dem Abraham rechtzeitig aufliess, um ihn an Isak's Statt opfern zu können, ein sich zufällig hierher verirrender gewöhnlicher Widder gewesen oder damals von Gott zu diesem Zwecke geschaffen wurden (vgl. S. 12 u. Anm. 3), so erinnert man sich, dass bereits die alten Mischnahlehrer den „Widder des Isak“ zu den Gegendämonen rechnen, welche „am Freitag in der Abenddämmerung“ geschaffen worden, d. h. kurz bevor die Schöpfung beendet war (Aboth 5, 6), eine Angabe, welche sinnig die Ungewissheit ausdrückt, ob man den Gegenstand in den Kreis der natürlichen Schöpfung einschliessen oder ihn als einen wunderbaren Einzelact betrachten soll. — Die Hauptsache bleibt jedoch unserm Mar Jakob immer die typische Vorbildlichkeit der Personen auf Christus und seine Anhänger einerseits wie auf die ihn Verwerfenden andererseits, welche er überall herauszufinden weiss; selbst wenn die wirkliche Geschichte erst dann künstlich präparirt werden muss. Dass Nadab — wie er die Merab nennt, die ältere Tochter Saul's, den David hasst und seine Frau nicht sein will, die jüngere, Melchul — wie Michal bei ihm heisst — ihn liebt und willig, sich herauszugeben von Saul und seiner Bosheit, sich David anschliesst, ist ihm typisch, dass die Synagoge als die ältere Tochter Christus nicht annahm, dass fremde Völker, ihrer Väter vergessend, als jüngere Tochter die bräutliche Kirche Christi wurden (1. L.). Mag man nun Michal ihre lebende Hingebug noch so hoch anrechnen und den Spott, welchen sie über David ergoss, als er vor der Bundeslade tanzte, schonend überschauen: so ist doch gar keine Veranlassung zur Annahme, Merab habe den David gehasst und sein Weib zu werden sich geweiht. Der gute Mar Jakob benützt eben das Stillschweigen der Schrift seinen Zwecken gemäss. Dieselbe typische Tendenz veranlasst ihn auch offenbar an einer Stelle, die syrische Uebersetzung der Peschito, der er sonst würdlich folgt, zu verlassen und sich der griechischen der LXX anzuschliessen. Während nämlich unser Text und mit ihm übereinstimmend die Peschito 1 Kön. 17, 6 die Raben dem Elias sowohl Morgens als Abends Brodtes, Brod und Fleisch bringen lässt, bringen nach den LXX die Raben des Morgens Brod, des Abends Fleisch. Mar Jakob adoptirt diese Relation und setzt sie noch um, indem er den Abend vor dem Morgen nennt: des Abends Fleisch und Morgens Brod (12. Z. 6 v. u., vgl. S. 43 Anm. 1). Warum Dies? Er belehrt uns bald darüber durch seine typische Deutung. Das Fleisch, das am Abend gebracht wurde, sagt er, weist auf das thierische Opfer hin, das in der finsternen Zeit der jüdischen Synagoge, als man sich noch am sinnlichen Jordan befand, als Gottesverehrung dargebracht wurde; am Morgen, in der hellen Zeit der neuen geistigen Schöpfung, da die Taufe einen geistigen Jordan daraus machte, ist das Brod das Abendmahl ein reineres und höheres Opfer. Nun begreift man wohl, warum die Raben dem Elias des Abends nur Fleisch, des Morgens nur Brod bringen sollten, auch warum Mar Jakob, selbst gegen den Text der LXX, den Abend dem Morgen voranstellt; die typische Deutung verlangt es so. Werden ihm ja selbst die Raben typisch. Sie, ausnahmsweise Vögel, wurden doch ernährnde Boten dem Elias, so werden auch die Söhne ausreiner Völker gewürdigt, verkündigende Priester Christi und Spender seines himmlischen Opfers zu sein. Freilich blieben nun dieselben

Raben, welche des Aboms Fleisch bringen, und für die altjüdische Zeit vorbildlich sind, hier außer Acht!

Sprachlich haben die Scholien den Werth, dass sie uns das Originalwerk eines Mannes bieten, der als ein sehr correcter und eleganter Schriftsteller gerühmt wurde, so dass wir einen gerundeten und freien Satzbau finden im Gegensatz zu der steifen Haltung von Uebersetzungen. Auch in dieser Schrift wird unsere syrische Sprachkenntnis zwar nicht durch neue Wörter und Wendungen bereichert, aber doch bisher Unleserles durch weitere Belege befestigt. Als eine Form, die mir bisher nicht aufgetreten, könnte ich etwa nur bezeichnen **ܕܡܝܬܐ** (B. Z. 9), das nach **ܡܝܬܐ** (vgl. Rödiger in dem W. zur Christ.)

und **ܡܝܬܐ** (B. H. gramm. c. 1 v. 129, ed. Berthieu p. 17), Schmeichelei, zärtlicher Ausdruck, auch hier „in Zärtlichkeitsform“ bedeutet, nicht eigentlich „mocking“ wie S. 14 übersetzt wird. Auch das Verbum **ܡܝܬܐ** zuertheilen, verhängen, das S. 11 vorkommt, so auch das Partic. pass. **ܡܝܬܐ**, was durch das Fatum verhängt ist. Theophraste II c. 74 u. 87, kennt das Wörterbuch nicht, doch wohl das, wenn auch unbelegte, Hauptwort **ܡܝܬܐ**, Loos, Antheil, das hier Z. 10 steht, vgl. noch Symm. Ezech. 24, 16. B. H. chr. 131, 20. Reliquiae 36, 10. Spicil. 8, 26. 9, 9. Analecta 24, 22. Theophraste I c. 20 u. 72. II c. 16 u. 74. Auch die Form **ܡܝܬܐ**, priesterlich (Z. 3) wie **ܡܝܬܐ** (Isa. Hex. Ezech. 28, 18) findet sich nicht verzeichnet.

Das Wort **ܡܝܬܐ** (1 Z. 6 v. u.) giebt Hr. Ph. S. 13 wieder mit for the ninth time, es von **ܡܝܬܐ** ableitend, was hier durchaus keinen Sinn giebt; es kommt vielmehr von **ܡܝܬܐ** und bedeutet: erzählungsweise für diejenigen, wie der VI. hinzufügt, welche Belehrung lieben und das Wort Edom, der Röthliche, nicht zu erklären wissen, also eine Erklärung, will er sagen, die zwar keine tiefere typische Anregung, sondern eine bloße Worterklärung bietet, aber doch für die Lernbegierigen herzubringen angemessen ist. Auch **ܡܝܬܐ**, schwitzend (1 I. Z. 3) verdient notirt zu werden, weil man das Verbum **ܡܝܬܐ**, wenn es auch bei Cast. steht, jedoch unbelegt, für irrig halten konnte, da der richtige Stamm nach dem Hebr. **ܡܝܬܐ** beissen müsste; unsere Stellen bezeugen jedoch, dass im Syr. das Verh., wahrscheinlich als Denominativ, **ܡܝܬܐ** lautet, wie es auch in B. H. chr. 149, 7 vorkommt. Wenn schon **ܡܝܬܐ**, ein Unwürdiger, gering an Achtender, das z. B. bei B. H. 97, 18. 582, 10. Analecta 6. 11 vorkommt, nicht belegt ist, so finden sich andere Formen dieses Stammes gar nicht, so das gleichbedeutende **ܡܝܬܐ**, vgl. Reliquiae 6, 16 und 12, 26, wovon dann **ܡܝܬܐ**, Leichnam, Leichentheiligkeit, wie hier 1 Z. 16. Zwei andere Wörter haben eine recht scharfe, auch weiterhin ragende Bedeutung in unserm Büchlein. **ܡܝܬܐ** und **ܡܝܬܐ** sind dem Wör-

Ansehen des Wahnsinns annehmen, und auch so entkam er nur kaum kläglich und entfiel der Todesberecht (vgl. 1 Sam. 21, 12 ff.). Und nun kam er wieder zum zweiten Male vertrauensvoll und furchtlos etc.?" Auch die prägnante Bedeutung von **כח** (das Z. 12 u. 20), welches gleich dem sehr häufig in B. H. chr. vorkommenden **כח** — vgl. ohne **כח** das 541, 15 — bedeutet: das Versprechen der Lebenserhaltung verlangen, entgeht Hrn. P. Ebenso lässt das Wörterbuch für **כח** die Bed.: prophetische Weissagung, aus, wie es 2 Kön. 9, 25 in der syrischen Uebersetzung für **כח** vorkommt; diese Stelle nun, nur dass er die kürzere Form **כח** gebraucht, nimmt Mar Jakob 8. V. Z. 3 v. u. auf, und Hr. P. übersetzt den Sinn nicht genügend treffend mit harden (S. 48). Auch in **כח** (Z. 20) — wo ich das Bildzeichen für irrtümlich halte — scheint mir Hr. P. Stamm und Bedeutung zu verkennen; es kommt von dem, in diesem Sinne freilich den Syrern unbekanntlichen, aber im Hebr. ganz gewöhnlichen **כח**, verhasiten, und schon Cast. hat nach B. H. die Form **כח** (mit Waw in der Mitte), das er mit *laetitia petulans, hilaritas, immoderata* wiedergibt. Das befasst es auch hier: wegen dieses verächtlichen Spottes; in *account of their manners* (S. 51) scheint **כח** wiedergoben zu wollen.

Jedoch es sei genug an diesen Beispielen sprachlichen Gewinnes, der auch aus diesem Büchlein gezogen werden kann, wenn sie auch vielfach vermehrt werden könnten. Es sei mir gestattet, nur noch einige Stellen hervorzuheben, in deren Auffassung ich von Hrn. Ph. abweiche. Sogleich I. Z. 6: Gott hat Wohlgefallen **כח** befasst nicht the welfare (wie S. 2 wohl durch Verwechslung mit **כח**), sondern: an der Rückkehr, Buss des Menschen. Ueber **כח**, das auf derselben Seite Z. 10 u. Z. 5 v. u. in der Phrase **כח** vorkommt, bin ich nicht ganz sicher, kann mich aber nicht entschliessen, mit Hrn. P. (S. 2 u. Anm. 3) anzunehmen, dass es Haus bedeute und in einem salzsauren Tropfen gebraucht werde; ich glaube vielmehr, dass **כח** zu lesen sei, **כח** heisst das Wissen, das Selbst, vgl. Ben Ali bei Mich., daher **כח** in sich selbst, vgl. B. H. gramm. c. 1 v. 2 (ed. Bertheau p. 5), c. 2 v. 36 (p. 45). Analecta 105, 10; unsere Phrase heisst demnach einfach: Selbstbeherrschung. Die zweite Stelle muss übersetzt werden: Darum wird klar erkannt, dass nicht Satan, der Aussäer der Sünde, der Selbstbeherrschung des menschlichen Willens widerstreben und sie gewaltsam wegführen kann, ebensowenig die Sünde, die Aussaat des Bösen. Deshalb ward Kain schuldig befunden, weil er durch diese Worte (nämlich der göttlichen Ermahnung, nicht: for these things) nicht bereute, vielmehr der Sünde nach freiem Willen die Thüre öffnete, so dass sie eintrat und sich seiner bemächtigte, wie Gott ihm (nicht concerning him) vorausgesagt hatte; so erschlug er denn

seinen Bruder u. s. w. (das ist Fortgang der Erzählung und nicht Worte Gottes). — Einem Irrthum begeht auch Hr. Ph., indem er auf S. ٢٥ sowohl in der Ueberschrift als auch Z. 19 das Wort (نَفْسًا) als Frauen auffasst, während von den Plänen, Absichten Abrahams und Nahors die Rede ist. Auf die Frage nämlich, warum, während doch gar manche Söhne vor ihren Vätern gestorben seien (1. ٢٥٥ st. ٢٥٦ Z. 13), gerade der Tod Haran's ausdrücklich hervorgehoben wurde, antwortet Mr. Jakob, dafür seien drei Gründe: erstens um die Veranlassung zur Auswanderung Theraach's und seiner Familie anzuzeigen, „das ist der erste Grund“ (daher nämlich, zu Z. 18, gehören die Worte ٢٥٦ ٢٥٧ aus Z. 20). Zweitens sollen auch die Ansichten seiner Brüder angegeben werden, welcher Art dieselben waren (٢٥٨ ٢٥٩). Wie sich nämlich Haran dem von Abraham vorgenommenen Brande des Götzentempels widersetzt habe, so habe auch Nahor (1. ٢٦٥ für ٢٦٦ vorl. Z.) damit nicht überelngestimmt. Drittens (٢٦٧ muss es ٢٦٨ Z. 5 heissen), weil Haran's Töchter die Frauen seiner Brüder waren, weshalb auch deren Bruder Lot dem Abraham besonders (٢٦٩ ٢٧٠ Z. 8, nicht homurably) anhänglich war, so dass, wie er später (Z. 20) bemerkt, Abraham auch einst sagte: sind wir ja verbrüdete Männer (1 Mos. 13, 8, nicht that men are brethren). — ٢ Z. 14 sind die Worte ٢٧١ ٢٧٢ zu übersetzen: wie bei vielen andern Dingen, nicht among many other things (S. 7). — S. ٢٧ Z. 7 v. u. theilt Hr. P. (S. 9) die Worte falsch ab; sie lauten: die griech. Uebersetzung, welche aus dem Hebr. in das Griechische übersetzt worden durch die 72 Uebersetzer der Bücher der Hebräer. — S. ٢٨ Z. 6 ff. ist zu übersetzen: sie klagen Gott an und sagen, wenn sie wegen ihrer ungeordneten Handlungen, wie sie es verdienen, Strafe erleiden, die Uebel kämen ihnen von Gott zu, während doch u. s. w. (unrichtig S. 17). — Auch S. ٢٩ Z. 1 theilt Hr. Ph. (S. 19) falsch ab; die Worte ٢٧٣ u. s. w. stehen in Verbindung mit dem Vorangehenden: „und dass nachher herankomme u. s. w.“, David nämlich ist ein Vorbild Christi. — Die Worte S. ٣٠ Z. 7: an jedem Orte ٢٧٤ ٢٧٥ war es dem Israeliten erlaubt zu schlachten und zu essen, übersetzt Hr. P. (S. 20) schlecht mit: which is near his place of dwelling; es heisst: der ihm zum Wohnsitze angekommen war. — S. ٣١ 1 Z. wird von den Menschen, im Gegensatz zu Gott, gesagt: Wenn er Früheres denkt, weiss er nicht das Zukünftige, und wenn er wieder an verschiedene andere Dinge denkt, ٢٧٦ diese früheren, d. h. er vergisst sie, nicht erte (wie S. 23 oben), und ebenso wird (S. ٣٢ Z. 10) von der aus den Heiden sich erhehenden Kirche gesagt, dass sie vergessen habe (٢٧٧, nicht deceived wie S. 29 a. Anm. 4) ihres Volkes und ihres Vater-

hauere, mit Beziehung auf Ps. 45, 11, wie dann weiter auch V. 10 wieder-
gegeben wird. — Dass שׁוֹכֵן לְפָנָיו (S. 30 Z. 2 v. u.) „und seines Königs“
bedeutet, nicht *he being near to him* (S. 30), dass שׁוֹכֵן מִצִּיּוֹן
[S. 30 Z. 8, 9] zu übersetzen ist: durch diese himmlischen Kräfte, nicht
among those of high places (S. 31), leuchtet bald ein. — מִלֵּךְ Z. 5 v. u. scheint
לֵךְ falsch zu sein, denn dass diese Uebelthat nicht die letzte gewesen, ist
sehr gleichgültig, es soll vielmehr gesagt werden, dass diese „spätere“ Uebel-
that die früheren noch übertraffen habe. — S. 31 Z. 21 ff. von יִשָּׁרָאֵל an ist zu
übersetzen: Denn diese übermüthige Bosheit bildet typisch die trecke Reckheit
und zugleich den bläuerigen Wahnsinn (gegen Christus) vor, des priesterlichen
und gewaltsamen Opfers (d. h. die Tödtung des Priester zu Nob) wegen des ge-
salbten David zeichnet das spätere priesterliche, heilige und zugleich gewalt-
same und grausame Opfer vor für den Messias, Sohn David's, auch den Herod-
des etc. Hr. P. verkennt (S. 33) diesen engen Zusammenhang der Sätze. —
S. 32 Z. 15 ff. ist zu übersetzen: Aus diesen Worten nun geht hervor, dass
alle Söhne Israel's geüßert waren von Gott abzuweisen . . . und wenn auch
Jerobeam diese goldenen Kälber, die er angefertigt, nicht gemacht und mit ihnen
Israel zur Stülpel verführt hätte, so haben dann doch die Söhne Juda's u. s. w.
Hiernach ist die Uebersetzung S. 40 zu berichtigen. — Indem Mar Jakob S. 40
unten an seine Erklärung eine Ermahnung an seine Zeitgenossen anschliesst,
sagt er, dass sie, obgleich Christen, aller guten Eigenschaften bar seien, und
fügt hinzu: אֲנִי וְאַתָּה וְכָל הָעָם הַזֶּה אֲנִי וְאַתָּה וְכָל הָעָם הַזֶּה אֲנִי וְאַתָּה וְכָל הָעָם הַזֶּה
Das übersetzt Hr. P. (S. 41): *There are those who when they have been won
by us have appeared disciples of Christ; but when they are distant, make
known that they are adversaries of Christ.* Das ist sprach- und sinnwidrig; es
muss lauten: diese (Eigenschaften), die, wenn sie an uns gesehen werden,
uns als Schüler Christi aufweisen, bei ihrem Fernsein aber anzeigen, dass wir
Gegner Christi sind, indem wir u. s. w. — S. 42 Z. 4 hat, wie es scheint,
eine kleine Ungenauigkeit des Manuscripts Hr. P. zu einem seltsamen Irrthum
verführt. Dort heisst es: אֲנִי וְאַתָּה וְכָל הָעָם הַזֶּה אֲנִי וְאַתָּה וְכָל הָעָם הַזֶּה
אֲנִי וְאַתָּה וְכָל הָעָם הַזֶּה אֲנִי וְאַתָּה וְכָל הָעָם הַזֶּה אֲנִי וְאַתָּה וְכָל הָעָם הַזֶּה
das אֲנִי וְאַתָּה וְכָל הָעָם הַזֶּה ist offenbar als ein Wort zu lesen und will Sivaak
bedeuten, Hr. P. macht daraus (S. 42) *Shishak the existing!* — Auch S. 43
oben wird die Stelle missverstanden. Es heisst vorher von Ahab, dass er Eliah
und den Propheten zwar gedroht, aber Nichts gegen sie ausgeführt habe, und
dann fortzufahren: Ja er befahl (אָמַר, nicht *inspired* wie S. 46) auch kei-
nens, dass es geschehe, Lobel aber, welche etc., als sie sah etc., befahl
(אָמַר, nicht *talked*) etc. und sie brachten sie alle uns, wie von
Ihr aus (אֲנִי וְאַתָּה וְכָל הָעָם הַזֶּה), nicht *who were annared by her*. — S. 44

Z. 4 ff. ist zu übersetzen; sondern da sie auch seine (Naboth's), Sohn getödtet . . . , auch die Propheten, welche sie ermahnt, darum sollten sie eine böse, ihrem Uebermuthe entsprechende Vergeltung empfangen, damit es Jedem bekannt und zweifellos werde, dass sie sein ganzes Haus gemordet . . . sicher, offenbar und zweifellos sollte es werden, indem Ahab . . . Joram . . . und Iahel in gleicher Weise (לְזֶסְבַּח וְזֶסְבַּח, Hr Ph. S. 49 in the figure!) u. s. w.

Jedoch diese Anstellungen mögen den Dank nicht verkümmern, den wir auch Hrn. Phillips schuldig sind, wenn auch seine Arbeit an Correctheit des Drucks und der Auffassung der des Hrn. Wright nachsteht.

Frankfurt a. M. 31. Oct. 1865.

Geliger.

Berichtigungen.

- S. 212. Z. 28. „rad“ l. „rad. راد“.
 — — Z. 34. רַחֲמָנִים und רַחֲמָנִים l. רַחֲמָנִים und רַחֲמָנִים.
 S. 213. Z. 19. Das Komma am Ende der Zeile zu tilgen. — S. 214. Z. 5 v. u. רַחֲמָנִים l. „רַחֲמָנִים“ — S. 233. Z. 7 v. u. Das Komma nicht hinter „8“, sondern hinter „Himjarischen“ zu setzen. — S. 235. Z. 9 v. u. رَحْمَةً l. „رَحْمَةً“ — S. 237. Z. 9 v. u. רַחֲמָנִים l. „רַחֲמָנִים“ — S. 246. Z. 6. Der Infinitiv l. „Das Imperfectum“. — S. 259. Z. 14. semitische l. „nordsemitische“. — S. 279. Z. 17. Hadramūt l. „Hadramūt“. — S. 283. Z. 2. رَحْمَةً l. رَحْمَةً — Z. 3. رَحْمَةً l. „رَحْمَةً“ — S. 348. Z. 18. رَحْمَةً l. رَحْمَةً — S. 454. Z. 1. Sterne l. „Festanstelle“. — Z. 5 v. u. Minar l. „Minar“ (معبر).

Erklärung.

Im Begriffe, eine längere wissenschaftliche Reise nach dem Süden Europa's anzutreten, sehe ich mich durch das Erscheinen einer „dritten, berichtigten Auflage“ meiner Grammatik der arabischen Sprache, Leipzig, Verlag von C. F. Schmidt, 1866, zu folgender Erklärung genöthigt. Weder der Uebergang meines Buches aus dem Verlage des sel. C. I. Fritzsche in den des Herrn C. F. Schmidt, noch die Veranstaltung dieser neuen Auflage war mir von irgend einer Seite brieflich oder mündlich angezeigt worden, als ich die erste Nachricht davon zu meiner grossen Ueberraschung durch das Börsenblatt für den deutschen Buchhandel v. 10. Jan. d. J. erhielt. Wusste nun auch Herr C. F. Schmidt, dass ich auf eigene Theilnahme an der weitem Bearbeitung meines Buches Verzicht geleistet hatte, und hielt er sich durch meinen Briefwechsel mit Herrn Reiland, dem Curator der Fritzsche'schen Erben, für befugt, nach völliger Erschöpfung der 1859 erschienenen zweiten Auflage zur Deckung des nächsten und dringendsten buchhändlerischen Bedarfs baldmöglichst einen neuen Abdruck derselben nur mit den nothwendigen Berichtigungen zu veranstalten, so wäre es doch mindestens schicklich und im Interesse des Buches selbst rathlich gewesen, mich seinerseits davon zu benachrichtigen und mit meiner Zustimmung zugleich meine etwaigen besondern Anweisungen und Rathschläge in Betreff der beabsichtigten neuen Auflage einzuholen. Dies ist nun, wie gesagt, in keiner Weise geschehen, und ich muss daher jede Verantwortung dafür ablehnen, dass die von Herrn Prof. Fleischer in seinen Beiträgen zur arabischen Sprachkunde (Berichte über die Verhandlungen der K. Sächs. Ges. d. Wiss.,

philol.-histor. Cl. 15. Bd. 1863, S. 94 Anm.) in Aussicht gestellte „neue deutsche Bearbeitung mit Benutzung von Wright's Zusätzen und Verbesserungen“ in dieser neuen Auflage durchaus nicht zu finden, diese im Gegentheil nichts ist als ein Abdruck der zweiten mit Versetzung der in dieser bereits aufgeführten Berichtigungen und Zusätze in den Text. Die in dem wörtlich wiederabgedruckten Vorworte der zweiten Ausgabe ausdrücklich hervorgehobene Fortbildung meines Buches durch Wright ist von dem ungenannten Besorger der neuen Auflage nicht einmal zur Tilgung der übrig gebliebenen Ungenauigkeiten und Versehen benutzt worden, wiewohl dieses Vorwort auf „ein möglichst vollständiges Druckfehlerverzeichnis und eine Anzahl anderer Berichtigungen“ hinweist, ohne dass der Leser, der hier davon keine Spur findet, auch nur mit einem Worte bedeutet würde, dass dies eben nur die bereits der zweiten Auflage vorgedruckten „Berichtigungen und Zusätze“, diese aber hier in den Text aufgenommen sind.

Christiania d. 22 März 1866.

Prof. Dr. C. P. Caspari.

Die Unsterblichkeitslehre der alten Chinesen.

Von

Dr. J. H. Plath.

Man hat vielfach die Religionen der alten Völker miteinander zu vergleichen und eine aus der andern herzuleiten versucht. Es leuchtet aber ein, dass die nothwendige Bedingung jedes Vergleiches die ist, dass man die einzelnen Religionen selbst aus den sichern Originalquellen kenne; sonst kommt man zu den verkehrtesten Resultaten. So glaubt jetzt die Masse der Chinesen, wie die alten Aegypter, an die Lehre von der Seelenwanderung und man hat daher den Glauben derselben von den alten Aegyptern herleiten wollen. Dies fällt aber sofort weg, wenn man weiss, dass die alten Chinesen an eine Seelenwanderung gar nicht geglaubt haben, sondern dieser Glaube erst mit dem Buddhismus unter der 5ten Dynastie Han (seit 65 n. Chr.) aus Indien in China eingedrungen ist. So — wird man nun sagen — hängt doch die Seelenwanderungslehre der Inder wohl mit der der alten Aegypter zusammen. Aber auch das ist Nichts; denn, abgesehen von der verschiedenen Gestaltung dieser Lehre bei beiden Völkern im Einzelnen, war die Lehre von der Seelenwanderung — wie das Kastenwesen, das auch dem Ägyptischen ähnlich scheint — den alten Indern zur Zeit der Veda's noch gänzlich fremd und hat sich erst, als die arischen Inder vom Indus und der Saraswati an den Ganges gezogen waren, offenbar unter den Eindrücken der dortigen Natur, ausgebildet.

Da wir über die alte Religion der Chinesen gar kein aus den Quellen geschöpftes Werk besitzen, habe ich in 2 Abhandlungen der Abhandl. der k. bayer. Acad. d. W. I. Cl. IX. B. III. Abth., die auch einzeln erschienen sind¹⁾, über die Religion und den Cultus der alten Chinesen gehandelt. In diesen Abhandlungen ist natürlich auch von ihrem Glauben an die Fortdauer nach dem Tode und von den Ahnen die Rede. Ich hatte aber damals

1) Die Religion und der Cultus der alten Chinesen. Abth. I: Die Religion der alten Chinesen, mit 23 lithogr. Tafeln. München 1862. 4. Abth. II. Der Cultus der alten Chinesen. München 1863. 4. Chinesische Texte zu Dr. J. H. Plath's Abth. 2. der Cultus der alten Chinesen. München 1864. 4.

vornehmlich die sog. classischen Schriften der Chinesen (King) zum Grunde gelegt, aber auch schon bemerkt, dass zur Zeit des Confucius, von dem bekanntlich die Redaction derselben herrührt, dieser Glaube, wenn nicht zweifelhaft geworden, doch bei diesem Weisen und seinen Schülern gegen die moralischen Lehren sehr zurückgetreten war. Ich habe seitdem noch einige alte Schriften, worin die Volksvorstellungen mehr enthalten sind, namentlich die von seinem Zeitgenossen Tso-kien-ming oder, wie man ihn kürzer bloß mit seinem Familiennamen bezeichnet, Tso-schi, und den Sseki von Sse-ma-tsien durchforschen können. Indem ich mich was die früher in meiner Abhandlung schon benutzten Stellen betrifft, der Kürze wegen auf diese beziehe, will ich, was diese eben erwähnten Schriften namentlich noch Neues enthalten, etwas ausführlicher mittheilen und so jene Abhandlung ergänzen.

Die Chinesen haben wohl von jeher an eine Fortdauer nach dem Tode geglaubt und der Ahnencultus, aus dem die Religion des Einzelnen in alter Zeit fast ausschliesslich bestand, datirt schon aus der ältesten Zeit. Die Pietät, welche die Grundlage des ganzen chinesischen Lebens immer war, dauerte auch nach dem Tode der geliebten Eltern noch fort; man gedachte ihrer in Liebe, brachte ihnen Gaben und Opfer dar und setzte eine Theilnahme derselben an den Vorkommnissen des Lebens und ihren Schutz und Beistand voraus und Nichts ist verkehrter als wenn Adolph Wuttke ¹⁾ sagt, „das chinesische System hat keine Unsterblichkeit“. Den Volksglauben an Fortdauer kann er selber nicht leugnen, „es soll aber nur eine gemüthliche Inconsequenz sein, eine dem Grundbewusstsein zum Trotz mit Liebe gepflegte fremdartige Vorstellung, als ein Kukuks-Ei, dessen Sprössling sich in dem fremden Neste bald breiter macht, als es den rechten Bewohnern desselben gut ist.“ Sein einziger Grund ist, Confucius weiche ängstlich jeder Frage und jeder Antwort darüber aus, was doch nur beweist, dass zu seiner Zeit bei den Philosophen der Volksglaube zwar nicht aufgegeben, aber doch zurückgedrängt und geschwächt war. Wir erörtern zunächst die chinesischen Ausdrücke für Ahn und Geist. Man verbindet sehr oft die Ausdrücke Kuei und Schin. Speciell bezeichnet jenes den Ahn, dieses die Geister überhaupt. Die Menschengeister und Naturgeister werden nämlich von den Chinesen nicht so getrennt gedacht und wenigstens später die Geister einzelner verstorbener Menschen als Vorsteher der Elemente u. s. w. betrachtet. Die ganze Natur, die Berge, Flüsse u. s. w. sind nach ihnen von Geistern (Schin) belebt. Die chines. Betrachtung geht nun vom Himmel (Thien) und der Erde (Ti) aus. Der Himmel ist das Höhere, die Erde das Niedrigere. An der Spitze aller Geister steht der Himmel oder wie man auch sagt der Schang-ti, das ist: der obere Kaiser oder Gott. In der philosophischen Sprache wer-

1) Geschichte des Hidenthums. Breslau 1853. 8. B. 2. S. 48.

den die beiden Principien durch Yang und Yn, etwa das lichte und dunkle Princip ausgedrückt. Nach dieser Erörterung werden die folgenden Erklärungen der betreffenden Ausdrücke verständlich werden.

Wir können im Chinesischen zwei Sprachen unterscheiden, die ältere Tonsprache und die spätere Schriftsprache. Manchmal decken sie sich, ein andermal ergeben die Ausdrücke für eine und dieselbe Sache aber auch eine verschiedene Bedeutung. Das Wort Kuei erklärt nun das alte Wörterbuch Schue-wan durch einen gleichlautenden, aber verschieden geschriebenen Charakter; Jin so kuei, d. i. wozu der Mensch zurückkehrt; der Charakter Kuei (Cl. 194) ist ursprünglich ein altes Bild von einem Dämon oder so etwas. Das Wort Schin hat viele Bedeutungen, unter andern die von „Ausdehnen“; der Charakter Schin ist zusammengesetzt aus der Gruppe Schin, die auch ausdehnen heisst, mit Cl. 113 Schi, ursprünglich aus einer geraden Linie bestehend, welche den Himmel andeuten soll, und 3 perpendikulären Strichen, welche das Licht bezeichnen sollen, das vom Himmel oder von Sonne, Mond und Sternen herabkommt, und es bezeichnet dann ein Zeichen vom Himmel, eine Kundgebung des Himmels. Statt des Einen horizontalen Striches oben macht man jetzt 2, das alte Zeichen für „Oben“; es weist also dieser Charakter schon auf das Himmlische, was nach oben sich erstreckt, hin.

Durch die Zusammenwirkung von Himmel und Erde entstehen nach den Chinesen alle Wesen und die Quintessenz derselben, der Mensch. Die Annahme liegt also nahe, dass beim Tode an eine Auflösung des Menschen in den himmlischen und irdischen Theil desselben gedacht wurde. „Alles was zwischen Himmel und Erde entsteht — sagt der Li-ki — hat seine Bestimmung (Ming). Alle Dinge werden vernichtet (Tsche); der Charakter besteht aus Hand und Axt Cl. 64 + 69; wenn der Mensch stirbt, heisst er Kuei; darin haben die 3 Familien (Dynastien) nichts geändert.“ Kuei ist also der allgemeine Ausdruck für den Menschen nach dem Tode, während Schin auch die Naturgeister in sich begreift. Man unterscheidet nun aber zweierlei im Menschen. Mit Zusatz von Cl. 105 Pe zu Cl. 194 Kuei wird die animale Seele bezeichnet oder der irdische Theil. Das Wort und auch der hinzugesetzte Charakter Pe heissen „weiss“, also der weisse, vielleicht blasser Dämon. Der Schue-wan erklärt es, „der Pe ist der Geist (Schin) von des Mannes Yn oder dunklem Prinzip.“ Abweichend sagt der Li-ki: „es sei die Fülle oder Vollendung (Tsching) des Kuei“. Der Scholiast sagt, es sei der Geist (Ling), welcher an der Gestalt (Hing) des Menschen haften.

Das höhere, geistige Wesen bezeichnet dann in der Tonsprache das Wort Hoen (das Wort — aber anders geschrieben — heisst unter andern: dunkel, trübe), in der Schriftsprache ist der Charakter zusammengesetzt wieder aus der Cl. 194 Kuei, Dämon, mit der

Gruppe Yün. Einzelne heisst diese jetzt nur „sprechen“; die gewundenen Striche deuteten ursprünglich den „Odem“ an, aber auch die Windungen der Luft, daher mit Cl. 173 „Regen“ Yün noch „die Wolke“ bezeichnet. Man denke an das lat. *spiritus* und *animus*, von *ἀνιμός*. Der Schue-wen sagt: „der Hoen ist der Odem (Khi) des Yang“; der Schol. zu Hoai-nan-tseu sagt dafür: „der Hoen ist der Geist (Schin) des Yang“. Eine andere Vorstellung liegt der Aeusserung des Tso-schi zu Grunde: „Wenn der Mensch geboren wird, entsteht bei der Umwandlung (Hou) der Pe; nachdem er geboren, verwandelt sich „der Pe in den Hoen“ und der Li-ki sagt: „Nichts ist was der Hoen-khi nicht durchdringt“. Tso-schi setzt noch hinzu, wenn an den Dingen, die zu Gebote stehen, Vieles fein wesenhaft ist (Tsing), so werden Geist und Seele (Hoen-Pe) stark; daher erreicht das feine Durchscheinende (Tsing schoang) die göttliche (geistige) Einsicht (Schin ming).“

Wir haben neben den Ausdrücken Kuei mit seinen Zusammensetzungen und Schin noch die Ausdrücke Ling und Khi gefunden. Das Wort „Ling“, das vom hellen Tone ausgehen mag, ist sehr vieldeutig; der Charakter für ling ist zusammengesetzt aus dem Zeichen für „Wahrsager“ (Wu) und der Gruppe „Ling“, aus Cl. 173 Regen, unten anscheinend mit 3mal Cl. 30 Mund; das alte Bild zeigte aber die Regentropfen, und es bezeichnet wohl ursprünglich den Geist, den der Wahrsager (Wu) herabrufft, dann überhaupt Geist und Verstand. Wir sahen es oben später die Seele des Pe bezeichnen. Der Ta-tai-li-ki sagt ähnlich: „der reine Odem (Khi) heisst Ling“. Aus neuerer Zeit führt aber Morrison die Stelle an, (Kaiser Kia-king's) Seele (Ling) ist im Himmel (tsai thien).

Der andere Charakter Khi (Cl. 84) besteht ursprünglich aus einigen krummen Linien, welche die Luft andeuten und bezeichnet dann den Dampf, den Aether, auch den Odem, die anima der ganzen Natur, die animale Seele von Menschen und Thieren. Bei Lao-tsen bedeutet es die Lebenskraft; Meng-tseu nennt den Willen (Tschü) den Führer (Sse) dieser Lebenskraft; vom Sterben sagt der Li-ki im Kap. Sang-ta-ki cap. 22 f. 1 tsine khi, d. i. den Lebensodem abschneiden; Blut und Lebenskraft (hine-khi) werden öfter verbunden. Es herrscht in allen diesen und manchen andern Aeusserungen, wie man sieht, wenig Klarheit. Dass auch die alten Chinesen dies nicht besser verstanden, sieht man aus dem angeblichen Gespräche des Confucius mit seinem Schüler Tsai-ngo im Li-ki und in den Hausgesprächen (Kia-ju), die ich Abh. I. S. 59 angeführt habe. Der Schüler fragt da den Meister, er habe oft die Worte Kuei-schin gehört, wisse aber nicht, was sie besagten. Confucius angebliche Antwort ist aber auch wenig klar: „Wenn der Mensch geboren wird, sagt er hier, hat er einen Khi, hat er einen Pe; der Khi ist des Geistes (Schin) Erfüllung (Tsching). Alle die geboren werden, sterben sicher auch; was stirbt, kehrt gewiss zur Erde zurück; dies heisst Kuei. Der Hoen-khi aber kehrt zum Himmel zurück

und dieser heisst Schin — — — Knochen und Fleisch, die todt niederfallen, werden in Erde verwandelt, ihre Lebenskraft (Khi) aber breitet sich nach oben aus und dies ist des Geistes (Schin) Manifestation (Tschu).¹⁾

Beim Tode des Menschen wartete man nach dem Li-ki Kap. Wen-Sang 35, L. 2. v. drei Tage, ob der Todte sich nicht wieder belebe; so lange lag die Leiche im Bette und hiess Schi, später legte man sie in den Sarg; nach den Scholiasten zum Li-ki und Tschou-li lud man, wenn ein Mensch starb, den Geist (Hoen) ein, in den Körper zurückzukehren; beim Tode eines Graduirten nahm einer sein Staatskleid und seine Staatsmütze, stieg auf das Ostende des Daches, stellte sich mitten auf das Gebäude und das Gesicht nach Norden gewandt, lud er den Verstorbenen ein, doch seine Kleider wiederzunehmen, indem er ihm dreimal zurief: „N. N. komme zurück“. Da das nicht geschieht, wirft er die Kleider hinab und man kleidet den Todten an. Dies soll in China noch geschehen. Nach dem Tschou-li rief der Vorstand der Leichenbegängnisse die Seele des verstorbenen Kaisers in Saale des grossen Ahnen (wo er zu opfern pflegte), zurück, bestieg dann einen Wagen und rief die Seele des Verstorbenen in den vier Weichbildern der Residenz zurück.

Fragen wir aber nun nach den bestimmten Vorstellungen, welche die alten Chinesen sich von den Todten machten, so erhalten wir darüber nur wenige, unbestimmte Angaben. Im Schu-king heisst es beim Tode Kaiser Yao's, „er stieg hinauf, er ging hinab“ (Tsu-lo²⁾) und der Scholiast desselben und der des Meng-tsen, welcher die Stelle auführt, erklärt dies: „Wenn der Mensch stirbt, so steigt der Geist (Hoen) aufwärts (sching); die Seele (Pe) geht abwärts (hiong); daher brauchten die Alten für „Sterben“ den Ausdruck Tsu-lo; der Ausdruck lo ist von herabfallendem Blättern entlehnt und bei der Beerdigung wandte man die Blicke aufwärts gen Himmel, wo der Geist, und abwärts zur Erde, wo die Seele bleibt. Der Li-ki sagt dafür, die Geisteskraft (hoen-khi) kehrt zum Himmel, die Körperform (hing-pe) zur Erde zurück, was denn aber schon wieder die spätere philosophische Deutung enthält. In der Chronik des Bambubuches (Tschu-schu)³⁾ heisst es immer, wenn ein Kaiser stirbt: „Er ist aufgestiegen“ (Tschü)⁴⁾, d. h. nach dem Philosophen Han-tsen: er ist in den Himmel aufgestiegen (sching

1) Legge T. III. p. 40 will tsu auch bloss für wang, davon gehen, nehmen. Der Charakter ist zusammengesetzt aus Cl. 78 Skelet 骨 und 且, jetzt theil, eine Partikel und u. s. w., ursprünglich aber Bild eines (Opfer-) Gefässes.

2) Sie ist jetzt chinesisch mit einer Uebersetzung herausgegeben von Legge, The Chinese Classics P. III. P. I. Hongkong 1865. 8. Prolog. c. 4. p. 105—163.

3) Der Ausdruck wird im Schu-king Cap. Schou-tian zu Ende bei Schou's Ende gebraucht; die Anlegung ist aber da verschieden. S. Legge T. III. p. 51.

thien-ye). Nach dem Li-ki meldete man den Tod des Kaisers mit der Formel: „der Beherrscher des Reiches ist aufgestiegen“ (kia), mit einem andern Ausdruck. Im Schu-king heisst es: „der Dynastie Yn viele früheren erleuchteten Kaiser sind im Himmel (thai thien)“ und im Liederbuche: „die drei Fürsten (die Ahnen der 3ten Dynastie Tschou) sind im Himmel“ und an einer andern Stelle von Kaiser Wen-wang: „er ist jetzt oben im Glanze des Himmels. — Er mag auf- oder absteigen, immer ist er zur Linken oder Rechten des (Schang-) ti“ (das ist des obersten Kaisers oder Gottes). Hier, sehen wir, werden die verstorbenen früheren Herrscher als dem obren Kaiser (Gott) zur Seite stehend im Himmel gedacht. Es ist hier allerdings nur von den alten Kaisern die Rede; doch wäre es irrig, wenn man meinte, wie einige frühere katholische Missionäre es thaten, dass nur einige ihrer grossen Kaiser dem Schang-ti zugesellt fortlebend gedacht würden. Dies ergibt sich aus der merkwürdigen Stelle im Schu-king Kap. Pan-keong.

Dieser alte Kaiser der 2ten Dynastie (seit 1401 v. Chr.) wollte seine Residenz verlegen, das Volk war unzufrieden damit und murrte; er suchte es nun dazu zu bereuen und es heisst da: „Ich denke an die Mühen meiner frühern Geisterfürsten (Schin-ben, d. i. Vorfahren) um eure Vorfahren; ich liebe euch ebenso; würde ich nun länger hier bleiben, so würde mein hoher Fürst (Ahn) schwere Strafen für mein Verbrechen herabsenden und sprechen: „Was bist du so grausam gegen mein Volk?“ Wenn aber du zahlreiches Volk jetzt dein Leben nicht erhalten willst und mit mir einem Manne eines Sinnes sein, dann werden die früheren Fürsten über euch grosse Strafen herabsenden (liang) für euer Verbrechen und sprechen: „Warum stimmt ihr nicht überein mit meinem jungen Enkel und verlasst die Tugend?“ — — — „Da meine früheren Fürsten (Vorfahren) eure Ahnen und Väter glücklich machten, werden eure Ahnen und Väter euch verlassen und aufgeben und euch nicht vom Tode erretten. Wenn aber einige meiner Beamten jetzt nur an Ansammlung von Geld und Kostbarkeiten denken, dann werden eure Ahnen und Väter meinen erhabenen Fürsten (Ahn) dringend angehen und sprechen: „Verhänge schwere Strafen über unsere Enkel und sie gehen meinen erhabenen Fürsten an, grosse Calamitäten (auf euch) herabzusenden.“ Aus dieser Stelle sieht man deutlich, dass nicht nur die früheren Kaiser, sondern auch die Ahnen aller als fortdauernd, theilnehmend und wirksam in Bezug auf das Schicksal ihrer Nachkommen auf Erden gedacht wurden. Sie stehen auch dort noch in denselben Unterthanenverhältnissen zu ihren Fürsten, wie auf Erden, und beide üben eine Macht und einen Einfluss über ihre Nachkommen hier aus: die Ahnen der Leute aus dem Volke, indem sie sich an die Ahnen der Kaiser wenden und diese — was übrigens hier nicht ausgedrückt ist — wohl mittelst des Schang-ti.

Wenden wir uns jetzt zu den Einzelheiten! Es ist hier nicht ausdrücklich gesagt, wie in den früheren Stellen, dass alle diese Ahnen

im Himmel sind; doch weist der Ausdruck „*hiang*“ herabkommenlassen, offenbar darauf hin. Eine andere Vorstellung über den Aufenthaltsort der Todten zeigt eine Stelle Tso-schi's *Yu-kung* A. 1 f. 2, W. S. B. 13 S. 296. Da verbannt der Fürst von Tsching seine Mutter und schwört: „Bevor wir nicht an die gelben Quellen kommen, sehen wir uns nicht wieder.“ Die gelben Quellen werden unter der Erde gedacht und da ist demnach der Aufenthalt der Verstorbenen; gelb ist die Farbe der Erde; gleich darauf heisst es: Ihr geht dahin und seht einander wieder. So heisst es im *Sse-ki* B. 43 f. 6 v. sq., Tsching-ing tödtete sich, um sich unter die Erde zu begeben, und Siuen-meng und Hiu-khien zu meiden, dass die Waise des Hauses Tschao wieder eingesetzt sei. Melde ich es nicht, so meinte er, die Sache sei nicht ausgeführt worden. Siehe Pützmaier's Geschichte von Tschao S. 9; s. auch unten S. 486 noch eine Stelle. Noch eine andere Vorstellung scheint im *Li-ki* Kap. 4 *Tan-kung-hia* F. 55 v. enthalten. Da heisst es, die Geister (*Kuei-schin*) bewohnen das Dunkel (*yeu*); dies ist die Nordgegend. Man wendet sich daher nach Norden, wenn man im Dunkeln die Mahnen und Geister sucht. Es wird wohl hier nicht an ihre Gegenwart im Ahnentempel (*Miao*) gedacht sein; sonst sagt der Scholiast zu einer Stelle des *Li-ki*: „die Geister lieben das Dunkel“, man öffne daher die Thüre des Ahnentempels nicht, wenn man nichts darin zu thun habe, s. m. Abb. II S. 92.

Dass die Ahnen auch nach dem Tode noch Bewusstsein haben, auch dessen, was auf Erden vorgeht und Theil daran nehmen, ergibt sich schon aus dem Vorigen und auch aus dem Folgenden. Die einzige Stelle, die man dagegen anführen könnte, wäre das angebliche Gespräch des Confucius mit seinem Schüler Tsenkung in den Hausgesprächen (*Kia-ia*). Als dieser ihn fragt, ob die Todten von dem wüssten, was sich unter den Lebenden begeben oder nicht, wich er angeblich der Beantwortung der Frage aus und erwiderte: „Wollte ich sagen, die Todten hätten ein Wissen davon, so fürchte ich, dass fromme Söhne und folgsame Enkel (ihr) Leben wegwerfen möchten, um zu den Todten zu gelangen. Wollte ich sagen, dass die Todten keine Kunde davon hätten, so fürchte ich, dass unfrome Söhne ihre Verwandten vernachlässigen und sie nicht beerdigen möchten. Er möge daher das zu wissen nicht verlangen. Wenn er jetzt nicht zu hastig sei, werde er es später schon erfahren.“ Dies ist indess sichtlich bloss eine eigenthümliche Aeusserung des Philosophen in einer Zeit des Zweifels, nicht der Volksglaube, was wohl zu unterscheiden ist. Die Ahnen werden, wie wir sehen werden, offenbar auch bei den Opfern als gegenwärtig gedacht.

Der Sterbende gelangt zu den früher Gestorbenen. Dies ergibt schon die oben angeführte Stelle des *Sse-ki*. Im Reiche Yuel in Tsché-kiang verdankte der Fürst Kou-tzien (496—464 v. Chr.) seine Erfolge namentlich seinem Minister Tschung, durch den das

Reich U in O. Kiang-nan 472 unterworfen wurde; später verläumdete, sandte Kou-isten nach dem Sse-ki B. 41 F. 8 ihm ein Schwert, sich zu tödten und liess ihm sagen: „Du hast mich 7 Vortheile gelehrt, mittelst welcher das Reich U anzugreifen sei; drei habe ich angewandt und es besiegt, vier sind noch in deinem Besitze; geselle dich nun in meinem Namen zu den früheren Königen, sie zu versuchen.“ Der Minister gab sich darauf den Tod. Als der letzte König von U Fu-tschai, welcher seines weisen Ministers Tsen-sin Rath verachtet und dadurch sein Reich verloren hatte 472 v. Chr., sich umbrachte, verhiellte er nach F. 7 sein Gesicht und sagte, er könne Tsen-sin nicht ansehen.

Dass die Ahnen sich um ihre Nachkommen kümmern und sich ihrer annehmen, erhellt noch aus anderen Stellen, so namentlich aus Schu-king Kap. Kin-teng. Der Kaiser Wu-wang ist da erkrankt und sein Bruder Tscheu-kung will sich für ihn dem Tode weihen. Er ruft nun seine Ahnen (Tai-wang, Wang-ki und Wen-wang) an: „Euch drei Kaisern ist vom Himmel die Sorge für den Kaiser anvertraut; ich (Tan) weihe mich für ihn dem Tode. — — — Ich habe mancherlei Geschicklichkeiten; euer erstgeborner Enkel hat diese nicht so und ist nicht so fähig den Geistern und Manen (Schin-kuei) zu dienen. Indess erhielt er das Mandat (die Kaiserwürde) im Kaiserpalaste, den vier Weltgegenden beizustehen, und er vermochte euren Enkeln hier auf Erden unten einen festen Wohnsitz zu bereiten; das Volk der vier Weltgegenden blickt voll Ehrfurcht auf ihn, o! lässt doch das kostbare Mandat, das der Himmel ihm herabsandte, nicht zu Grunde gehen! So werden unsere früheren Kaiser einen Platz haben, zu dem sie immer zurückkehren können u. s. w.“ Hier ist die Theilnahme und der Einfluss der Ahnen auf das Schicksal der Nachkommen wieder sehr deutlich. Es heisst auch wohl, wie im Sse-ki 40 F. 17, S. B. 44 S. 99: „seine früheren Geister (Schin d. i. die Ahnen) haben ihm das Mandat (die Herrschaft) verliehen“ (indess immer nach dem Beschlusse des Himmels; und nur wenn man dessen Geboten gemäss lebt, vermögen auch die Ahnen etwas). Dies ergibt sich deutlich aus Schu-king Kap. Si-pe-kan-li (vom J. 1123 v. Chr.). Da steht der Sturz der 2ten Dynastie bevor und es wird dem letzten Herrscher derselben verkündet und ihm gesagt: „Nicht dass unsere früheren Kaiser aus spätere Menschen nicht unterstützten, aber du, Kaiser, indem du dich allen Ausschweifungen ergabst, unterbrachest selbst (tsine, eigentlich schnittest ab) das Mandat, daher verwarf uns der Himmel; wir haben keinen Frieden mehr; denken nicht an des Himmels Natur und befolgen keine Ordnung mehr.“ Man wendet sich daher an die Ahnen um Hilfe mit Gebet und Opfern; helfen die nicht, so wird man wohl gar zweifelhaft an ihrer Fortdauer; so in einem Liede des Schu-king, als bei einer Dürre trotz aller Opfer keine Hilfe kommt: „Nichts hilft unser Ahn (Hen-tsi); der Schang-ti blickt nicht herab hin), — — — unsere Ahnen sind gewiss vernichtet, wie hatten

sonst Vater und Mutter dies ruhig leiden können“ (— dass wir in solches Ungemach geriethen). In einer andern Ode ruft einer bei einer Dürre: „Mein Ahn muss kein Mensch sein, wie könnte er sonst mich ruhig leiden lassen.“

Von Belohnung oder Strafe nach dem Tode ist aber nirgends die Rede.

Die Verstorbenen geben sich den Lebenden kund durch Ahnungen, Träume und persönliche Erscheinungen. Von ersteren ist ein Beispiel in Tso-schi Tschuang-kung a. 1 f. 1: Wu-wang von Tschu will gegen Sui ziehen, vorher opfert er; sein Hera ist unruhig und die Königin seufzt: „das Leben des Königs hat ein Ende“. Voll sein und hierauf unruhig ist der Weg (tao) des Himmels. Die früheren Fürsten (seine Vorfahren) wussten dieses (dass er sterben werde), drum saulten sie am Vorabende des Krieges Unruhe in das Herz des Königs.“ Dem Volksglauben nach erscheinen die Ahnen auch den Lebenden im Traume. Nach dem Sse-ki B. 37 F. 8 v. erscheint Kang-scho, der Ahn der Fürsten von Wei, der 2ten Frau des Fürsten von Wei, Siang-kung, im Traume und sagt ihr: „ich bin Kang-scho und befehle (ling), dass dein Sohn Wei besitzen soll“. Nach Tso-schi Tsching-kung a. 10 f. 18, S. B. 17 S. 287. hatte der Fürst von Tsin Tschao-tung und Tschao-ko 2 Jahre zuvor unschuldig hingerichten lassen. Da erscheint ihm nun im Traume ein Dämon (Li), schlug sich auf die Brust und sprang auf (es war der Ahnherr der Familie Tschao) und sagte: Du hast meinen Enkel gegen das Recht getödtet; ich habe nun meine Bitte beim (Schang-) ti durchgesetzt (dass du sterbest). Der Fürst gerieth in Furcht und berief den Wahrsager von Sang-tien, der sagte aber: der Traum ist richtig; — — da ist nichts Neues (reifes Getraide) mehr. — Der Fürst träumte wieder, dass die Krankheit (der Dämon der Krankheit) zu zwei Jünglingen wurde und berief einen guten Arzt, der konnte aber auch nichts machen; als der Fürst den neuen Waizen essen wollte, schwoll ihm der Bauch auf und er stürzte zusammen und starb. Was die Li betrifft s. meine Abb. II S. 36. Tso-schi Tschao-kung a. 7 f. 44 sq. sagt da: die Kuei haben einen Ort, zu dem sie zurückkehren können (den Ahnensaal). Die Geister (die keinen Ort haben, wohin sie zurückkehren können) sind nun die Li. Daher bringen der Kaiser, die Vasallenfürsten und Grossen solchen aus dem ganzen Reiche, aus ihrer Grafschaft oder der Familie Opfer dar. Zu solchen Wandergeistern gehörten auch die Schang, ursprünglich Kinder, die gestorben waren, ehe sie mündig wurden. Man unterschied nach dem Li-ki nach dem Alter drei verschiedene Klassen und der Kaiser, die Vasallenfürsten und das Volk opferten auch diesen.

Einige solche Spukgeschichten sind noch folgende: Nach Tso-schi Tschao-kung a. 7 f. 44 sq., S. B. 21 S. 173 schreckten die Leute im Reiche Tsching einander mit Pe-yeu (oder Liang-siao). Dieser hatte in Folge eines Streites mit dem Fürsten-Enkel in das

Beide ihn flüchten müssen. Ein Angriff, den er von da auf Tsching machte, misslang und er fiel im Kampfe. Seitdem fürchteten die Einwohner von Tsching sich vor dessen Geiste. Wenn Jemand sagte: Pe-yen ist gekommen, so ergriffen alle die Flucht, ohne zu wissen wohin. Im 2ten Monate träumte Einer, dass Pe-yen gepanzert einherging und sprach: „Am 49. Tage bringe ich den Tod über Tai und das nächste Jahr am 39. Tage auch über Tuan.“ (Diese beiden hatten gegen ihn gekämpft und seinen Tod veranlasst). Beide starben dann auch an dem bestimmten Tage. Die Leute im Reiche fürchteten sich jetzt noch mehr. Der Minister Tsen-tschan erhob nun den Fürstenenkel Y (dessen Vater von ihm getödtet worden war) und Liang-tschü, den Sohn Pe-yen's, zur Würde von Grossen des Reiches (um die Manen ihrer getödteten Väter zu versöhnen); hierauf hatte Alles (die Geistererscheinung Pe-yen's) ein Ende. Der Minister erklärte sich darüber: „wenn der Verstorbene weiss, wo er einkehren kann, so erscheint er nicht als böser Dämon (li). Ich verschaffte ihm diese Einskehr (einen Platz im Ahnentempel, wo seine Nachkommen ihm opfern). — Die eines gewaltigen Todes sterben, deren Seelen sind im Stande, in Gestalt böser Dämonen (li) zu erscheinen.“

Um die folgende Geschichte zu verstehen, muss man wissen, dass im Reiche Thsin (in Schen-si) die barbarische und wie es scheint unchinesische Sitte aufgekommen war, Menschen mit dem gestorbenen Fürsten zu begraben, um ihn in der anderen Welt zu bedienen. So geschah es 621 vor Chr. Der Schi-king (I, 11, 6) beklagt die Opfer, welche beim Tode Mu-kung's so den Tod fanden. Auch in einigen andern kleinen Reichen drohte die Sitte einzubrechen; Tso-schi Wen-kung a. 6, f. 10, S. B. 15 S. 438 ff. erwähnt dieser Sache und im Li-ki wird erzählt, wie auch im Reiche Tschia etwas Aehnliches beabsichtigt wurde. Tsen-tschü von Tschin starb in Wei; seine Gattin und sein Haushofmeister kamen überein, Menschen mit ihm zu begraben und hatten diese schon bestimmt; als des Verstorbenen Bruder (Tsen-king) ankam, sagten sie ihm: „Der Verstorbene war krank und hat keine Pflege unter der Erde; wir bitten daher, Menschen mit ihm begraben zu dürfen.“ Tsen-king aber sagte, das sei gegen die Gebräuche, er wünsche also, dass man es unterlasse. Sollte es aber geschehen, dann möge man seine Gattin und den Haushofmeister (die es beabsichtigt hatten!) mit ihm begraben; wer könne ihn besser pflegen als jene und sein erster Diener. Nun unterliessen sie es natürlich. Allgemein herrschte übrigens die Sitte, hölzerne Menschengestalten (Yung) mit dem Verstorbenen zu begraben. Nach Li-ki Kap. 4 Tan-kung hia f. 61 v. und Kia-hi 44 f. 28 eiferte Confucius aber dagegen (fürchtend, man möge in der Folge wirkliche Menschen mit begraben). Passiren liess er die sogenannten Strohgeister (Tsen-ling), d. h. rohe Figuren aus Stroh, die man dem Todten mitgab. Der Fall, den wir speziell im Auge hier haben, findet sich bei Tso-schi Suen-kung a. 10

L. 22 v., S. B. 17 S. 57. Als Wei-tsen erkrankte, befahl er seinem Sohne Kho erst seine begünstigte Nebengemahlin nach seinem Tode zu heirathen; als er aber schwerer erkrankte, sie mit ihm begraben zu lassen. Nachdem jener gestorben war, vermählte der Sohn sich mit ihr (und liess sie nicht mit seinem Vater begraben), indem er sagte: „wenn man schwer erkrankt ist, ist man unvernünftig; ich befolge das Vernünftige“. Als der Fürst von Thsin nun Tsin (in Schan-si) angriff, schlug Wei-po sein Heer in Fu-schi, und nahm den stärksten Mann von Thsin Tu-hoei gefangen. Bei jener Wadenthat sah nun Wei-kho einen alten Mann, der Pflanzen zusammenflocht und sich Tu-hoei gegenüberstellte, dass dieser strachelte, fiel und so gefangen wurde. In der Nacht träumte ihm, dass eine Stimme zu ihm sprach: „Ich bin der Vater des Weibes, mit welchem du dich vermählt hast; du hast dich nach deines Vorfahren vernünftigem Befehl gerichtet; durch dieses habe ich dir vergolten.“ — Beflehrend ist auch noch Tso-schi Hi-kung a. 10 L. 12 v., S. B. 14 S. 442, auch im Sse-ki B. 39 L. 13 v., S. B. 43 S. 96 ff. In Tsin hatte der Thronfolger Schin-seng, von seiner Stiefmutter verfolgt, sich umgebracht. Nachdem ihr Sohn ermordet und sein Bruder Y-ngu als Hoi-kung (seit 650 v. Chr.) nachgefolgt war, liess dieser ihn nach den Gebräuchen begraben. Im Herbst ging Ku-tho (der frühere Wagenlenker des Prinzen Schin-seng) in das untere Reich (nach Khlo-uo) und begegnete ihm, liess ihn auf den Wagen steigen und sprach zu ihm: Y-ngu (der damalige Fürst) verstösst gegen die Gebräuche (er soll mit der Gemahlin des Thronfolgers heimlichen Umgang gehabt haben). Ich habe meine Bitte beim (Schang-ti) durchgesetzt, er wird Tsin an Thsin verleihen und dieses Reich wird mir opfern. Jener antwortete: „Ich habe gehört, die Geister (Schin) trinken den Opferduft nicht, ausser den von ihrem Geschlechte, und das Volk bringt nur seines Gleichen Opfer dar. Wird dein Opfer, o Herr, nicht auch aufhören? und dann was hat das Volk verschuldet, dass die Strafe verhängt und das Opfer vernichtet werden soll? Ueberlege es wohl.“ Schin-seng sprach: Es mag sein; ich werde den (Schang-)ti noch einmal bitten; nach 7 — der Sse-ki hat 10 — Tagen wird an der Westseite der neuen Stadt ein Zauberer (wu) sein und du wirst mich sehen. Ku-tho willigte ein, der Geist verschwand und nach 7 Tagen erschien Schin-seng an der bestimmten Stelle wieder und sagte: „Der (Schang-)ti hat zugesagt (mich erhört), dass er (nur) den Schuldigen (Fürsten) strafen will und nicht auch das Volk; er wird in Han zu Grunde gehen“ und 5 Jahre darauf wurde dann auch Y-ngu in Han in einer Schlacht geschlagen und gefangen.

Wir haben Abh. I. S. 47 schon erwähnt, dass die Geister der Menschen nach dem Volksglauben der alten Chinesen auch in Thierformen erscheinen. Findet dies auch bei Geistern von verstorbenen Menschen statt? Allerdings erzählt der Sse-ki B. 92, L. 6 v. ff., S. B. 46, S. 656 Siang-kung von Thai hatte Pong-seng ungerochter

Weise hinrichten lassen; auf der Jagd folgte ihm ein wildes Schwein. Er meint, es sei Peng-seng's (Geist); zornig schießt er auf ihn; da steht das wilde Schwein in Menschengestalt vor ihm und weint. Entsetzt stürzt er aus dem Wagen und verletzt sich den Fuss; doch ist hier wohl mehr eine Fantasmagorie des Fürsten anzunehmen als der Glaube an eine wirkliche Erscheinung eines Todten in Thiergestalt.

Die Geister der Ahnen werden bei den Opfern offenbar als anwesend gedacht. Wenn der Li-ki (= Abb. I S. 61) sagt: „man bringe das Opfer an 3 verschiedenen Stellen dar, denn wir suchen den Geist und haben ihn noch nicht gefunden,“ so geht diese Stelle offenbar nur auf die Anwesenheit des Geistes beim Opfer, dessen sie entweder nicht ganz gewiss waren oder wo sie doch über das „Wo“ zweifelhaft blieben, beweist aber nicht, wie einige kath. Missionäre geglaubt haben, dass man nicht wusste, wo der grosse Haufe nach dem Tode eigentlich bleibe. Nach einer Stelle des Li-ki genossen die Ahnen die Opfergaben (s. Abb. I S. 64) eigentlich nicht. Sie nehmen aber die Spenden doch gerne an und im Schu-king Kap. Y-tsi sagt der Vorstand der Musik Kuni: „Wenn ich das Stein-Instrument (Ming-ken) ertönen lasse, die Leier (Khin) und Harfe (Sse) anschlage und sie mit Gesängen begleite, kommen der Grossvater und der Vater herbei“; auch im Länderbuche wird es ausgesprochen, dass die Musik beim Opfer den Ahnen erfreut, und am Schlusse einer Ode, worin ein Ahnenopfer beschrieben wird, sagt der Vorstand schliesslich: „Der erhabene Ahn wird dir (zum Lohn) viel Gutes bringen“. Auch bei eidlischen Verträgen heisst es bei Tso-schi Hi-kung a. 28 f. 43, S. B. 14 S. 304: Sollte einer den Vertrag ändern und ihm zu nahe treten, so mögen die lichten Geister (Ming-schin) und die früheren Fürsten (Sien-kiän) ihn richten und ihn strafen, und beim Vertrage zwischen Tsien und Tschu meldet man nach Tso-schi Tsching-kung a. 13. f. 21, S. B. 17 S. 299 es dem erhabenen Himmel, dem Schang-ti und den 3 Fürsten (Mu-, Khang- und Kung-kung) von Tsien und den 3 Königen (Tsching-, Mu- und Tschuang-wang) von Tschu.

Ueber den Ahnendienst habe ich in Abb. II S. 89—128 ausführlich gehandelt. Ich hebe hier nur noch hervor, was die Vorstellung von den Ahnen und deren Beziehung zu ihren Nachkommen erläutert. Wir haben leider über die Religion und den Cultus der Privaten im alten China nur wenig Nachrichten; diese beziehen sich fast ausschliesslich auf die Fürsten; aber wie es noch jetzt ist, kann man annehmen, dass der Ahnensaal das Familienheiligthum war. Alle wichtigen Begebenheiten wurden hier den Ahnen angezeigt und sie um ihren Beistand angegangen. Die neue Speise (das Korn) wurde zuerst den Ahnen dargebracht nach dem Li-ki Kap. Schao-i 17 f. 82; die Anlegung des männlichen Hutes, — ein wichtiger Akt, wie die Anlegung der Toga virilis bei den Römern, — fand nach dem Li-ki im Ahnensaal statt, ebenso wurde

die Eingehung einer Ehe u. s. w. den Ahnen gemeldet. Im Ahnentempel des Kaisers und der Fürsten wurden den Ahnen auch alle Staatsaffären angezeigt; so wurde Schün und ebenso Ya nach dem Schu-king im Ahnensaale (Wen-tsu) als Thronfolger installiert; ebenso opferte der Minister Ya (nach Tsching-tang's Tode 1753 v. Chr. als Reichsregent) dem Kaiservorgänger und stellte respektvoll seinen Nachfolger (Tai-kia) dessen Ahnen vor. Nach dem Li-ki erhielten auch die Vasallenfürsten vom Kaiser im Tai-miao die Investitur. Der Anführer des Heeres empfängt nach Tso-schi Min-kung a. 2 f. 6 v. H., S. B. 13, S. 476 den Befehl im Ahnentempel. Wenn das Heer anzieht, wird ihnen geopfert und der Anführer erhält vom Opferfleische nach Tso-schi Tsching-kung a. 13 f. 19, S. B. 17 S. 291. Nach Beendigung des Krieges will nach Tso-schi Siuen-kung a. 12 f. 17, S. B. 17 S. 45 der König von Tschu in Hu-kuang 597 den früheren Landesfürsten einen Tempel bauen und ihnen melden, dass die Sache (der Krieg mit Tsin) zu Ende ist u. s. w. Zwischen den Nachkommen und den Ahnen findet also eine beständige Verbindung statt und es scheint fast, als wenn die Existenz der Ahnen selbst durch die Opfer mitbedingt gedacht wurde. Daher die grosse Sorge, dass die Opfer nicht aufhören mögen bei Tschao-so im Sse-ki B. 43 f. 4 v., vgl. Pfiffmaier, Geschichte von Tschao S. 7 und Ki-tschu in dessen Geschichte von U S. 15. Dahin zielt auch, wenn allen alten Kaisern Opfer dargebracht werden und die Kaiser und Fürsten denen opfereten, die ohne Nachkommen gestorben waren.

Wenn also Louis Bächner (Kraft und Stoff 7te Aufl. 1862, S. 201) irrig sagt: „die ursprüngliche Religion des grossen Confuce weiss nichts von einem himmlischen Jenseits“, und der Glaube an eine Fortdauer nach dem Tode bei den Chinesen nicht zu bezweifeln ist, so ist doch eine andere Frage, ob sie eine ewige Fortdauer der Seele angenommen haben. Ohne eine vorgebliche Offenbarung und nur von der Naturbetrachtung ausgehend, wird dies wohl nicht der Fall gewesen sein, wenigstens scheint Confucius dies nicht angenommen zu haben; dafür spricht die Stelle in seinem Commentare Toen zum Y-king: „Wenn die Sonne den Mittag erreicht hat, neigt sie zum Untergange; wenn der Mond voll gewesen ist, nimmt er ab. Himmel und Erde sind abwechselnd voll und leer; mit der Zeit erschöpfen sie sich und atmen aus; um wie viel mehr ist dies beim Menschen und bei den Manen und Geistern (Kuei-schin) der Fall. Aehnlich äussert sich Lao-tsen.

Ueberblicken wir das Ganze, so sehen wir eine wenig ausgebildete Lehre von der Fortdauer nach dem Tode bei den alten Chinesen. Es begreift sich das auch, da das alte China keinen Priesterstand hatte, sondern, wie bei den Römern, ursprünglich der Kaiser die Vasallenfürsten, zuletzt der Hausvater auch die religiösen Ceremonien mit versahen. Es konnte sich daher auch keine Dogmatik und Mythologie dort ausbilden. Es gilt von den alten Chi-

wesen, was Preller ¹⁾ von den Römern sagt, dass wir sie in allen Sachen des Glaubens weit mehr zum Cultus und zur Religiosität als zur Mythologie aufgelegt finden, d. h. sie waren peinlich genau in der Ausübung heiliger Gebräuche, durch die man sich der Gunst oder des Rathes der Götter und Geister zu versichern glaubte, ohne dass man sich deshalb um das Wesen und die Natur derselben viel mehr als die praktischen Lebensbedürfnisse es mit sich brachten, bekümmerte. Man liez die Eigenschaft derselben lieber im Unklaren, als dass man in deren Bestimmung, also in der Individualisirung der Götter, zu weit ging. Dieses musste von selbst zu einem sehr ausgebildeten, aber immer streng rituellen Gottesdienst führen, zu vielen genau formulirten Opfern, Gebeten, einer künstlichen Divination, sammt andern Observanzen und Ceremonien des öffentlichen und privaten Lebens, aber einer dogmatischen und mythologischen Entwicklung konnte eine solche Religiosität unmöglich förderlich sein.“

Bei der Unausgebildetheit dieser Lehre ist es nicht zu verwundern, wenn einerseits schon zu Confucius Zeiten der alte Glaube wenn auch nicht unsicher und zweifelhaft geworden, doch von den Lehren der Moral zurückgedrängt wurde und andererseits dann später die Sekte der Tao-ssse mit ihrem Geisterglauben und besonders als seit 65 n. Chr. der Buddhismus aus Indien in China eindrang, die ausgebildete Lehre ihrer Mönche von der Seelenwanderung und den Freuden der Himmel und den Schrecken der Hölten bei der Masse des ungebildeten Volkes mehr und mehr Eingang fand, zumal sie schlau genug waren, die Lehre der Literaten (Ju-kiao) nicht zu verdammen, indem sie sagten, deren Moral sei ganz gut für dieses Leben, aber nun gäbe es auch noch ein jenseitiges, von welchem die nichts wüsten und worüber der Buddhismus Aufklärung gäbe, der so eine Ergänzung der alten Lehre enthalte.

1) Preller, Römische Mythologie. Berlin 1858. S. 12

Gaubari's „entdeckte Geheimnisse“.

Von

Dr. H. J. de Goeje.

Herr Steinschneider spricht in seinem Aufsatz über Gaubari's Buch (Bd. XIX, S. 567) den Wunsch aus, bei der Beschreibung des Leydner Codex des Hauptwerkes möge man die Ueberschriften sämtlicher Abschnitte und Capitel geben, damit das interessante Buch besser bekannt werde. Da der dritte Band des Catalogs, in welchem ich der Beschreibung der in Rede stehenden Handschrift nur wenige Zeilen (S. 175) widmen konnte, bereits gedruckt war, konnte ich dem gerechten Wunsche des Herrn St. nicht mehr nachkommen. Doch glaube ich mich seiner Aufforderung um so weniger entziehen zu dürfen, als die Hammer'sche Inhaltsangabe, auf welche ich im Cataloge verwiesen habe, wie gewöhnlich, nicht fehlerfrei ist. Dabei bedarf der Text des von Herrn St. veröffentlichten Abschnittes im höchsten Grade einer Collation, die ich indessen lieber dem Leser überlasse, indem ich den Text nach dem Leydner Codex mittheile. In der That muss ich gestehn, dass ich nicht begreife, warum denn Herr St., der ohne Schwierigkeit den Leydner Codex hätte benutzen können ¹⁾, sich mit seinen zwei fehlerreichen und lückenhaften Compendien begnügt hat, aus welchen sich kein lesbarer Text constituiren lässt, und die nicht einmal die Daten richtig wiedergeben. Den grösseren Theil des ganzen Aufsatzes hätte Herr St. ohne Zweifel getilgt, oder ungedruckt gelassen, wenn er unsere Hs. auch nur oberflächlich gelesen hätte.

Der Name des Verfassers lautet auf dem Titel des Buches Ġamāl-ud-dīn 'Abd-ur-raḥīm bin 'Umar b. Abī-Bakr ad-Dimīškī, beigenannt al-Gaubari. Im Anfange der Einleitung nennt er sich selbst Abdu'r-Raḥīm ibn-ahī Bakr ad-Dimīškī, beigenannt al-Gaubari, und im fünften Capitel des 27ten Abschnitts (f. 86 v.) Abdu'r-Raḥīm ibn-'Umar. Bei Hāġi-Khalifa V, 438 heisst

¹⁾ Herr St. sagt (S. 570): die Pariser und Leydner HSS. seien ihm unzugänglich. Ich erinnere mich nicht, dass Herr St. nach dem Tode Jaynboll's sich entweder diese oder eine andere Hs. angebeten hat. Sollte ihm aber von dem sel. Jaynboll die Zusage einer Handschrift wirklich verweigert worden sein, dann hat dieser gewiss seine guten Gründe dazu gehabt.

er 'Abdu'r-Rahmân, doch dies ist offenbar nur ein Fehler, vgl. IV, 102, V, 202. In der letzten Stelle übersetze man die Worte للامام الواحد nicht mit Herrn St. (S. 568): „vom Imam Anbado 'd-din“, sondern: „vom einzigen d. h. hervorragendsten Imâm“.

Wie ich im Cataloge gesagt habe, lebte und schrieb Gaubari in der ersten Hälfte des siebenten Jahrhunderts, doch ist das Datum 623, das ich beim Durchblättern fand und in einer Anmerkung notirt habe, nicht das jüngste, das sich im Buche findet. Im zweiten Abschnitt erzählt Gaubari von einem Manne, der 629 starb, und fügt hinzu: „seine Nachkommen hiessen noch die Kinder des Scheikh“. Herr St. giebt (S. 569) eine Stelle aus Fasl XX (im Hauptwerke Fasl XV), wo das Jahr 626 erwähnt wird. Im Loydner Codex steht 620. Die Lesart des Compendiums ist wahrscheinlich durch Wiederholung des Wortes سنة entstanden.

Der Verf. spricht in der Einleitung über seine Vorstudien, mit Aufzählung der Bücher, welche er gelesen hat, grösstentheils dem apokryphen Genre angehörig, und theilt mit, dass er früher schon zwei Werke geschrieben habe, eine Einleitung zur Wissenschaft der Sterndeuterei und der geistlichen Welt, unter dem Titel الحركات المستقيم في علم الروحانية وصناعة التنجيم (s. H.-Kh. IV, S. 102), und ein in gebündelter Rede verfasstes Compendium über die Geomantie (ارجوزة في علم الزمّل). Herr St. erwähnt das letztere, doch nennt er es fälschlich „einen Vers über die Punktkunst“ (S. 571). Da die Büchertiste nicht ohne Interesse ist für die Kenntniss der pseudepigraphischen Litteratur, so theile ich Gaubari's Worte hier vollständig mit:

اما بعد غلبه لما طالعت كتب الحكماء والنسابة المتقدمين من العلماء رأيت ما قد وضعوه من العلوم وفرائد ما وقع التي من الكتب من سائر العلوم والفنون مثل علوم الرياضة وغيرها وحصلت كتب تنبوع الحكمة لاصف¹⁾ بن برخيا بن اشموائل (sic) العشرة الموجودة في زمن نبي الله سليمان بن داود عم مثل كتاب الطوائف والاصطفاة والجمهرة وسر السر والمصالح الخفية والمصائب والافاليق وذات الدوائر وغاية الامال والاجناس والعهد الكبير فطالعت هذه الكتب العشرة وحللتها وموزعها ثم بحثت على²⁾ اصول العلوم فوجدت اصل ذلك في كتب الاسفار الخمسة وعوسفر الخفايا وسفر المستقيم المختلفة عن ابونا³⁾ ادم

1) Cod. ل اصف ohne 1. 2) So, statt عن. 3) So, statt ايمنا.

عَمَّ ثُمَّ سَمِعَ شَيْئًا مِنْ أَدَمَ ثُمَّ سَمِعَ فُوحَ عَمَّ ثُمَّ سَمِعَ أَبِرْهِيمَ عَمَّ فَحَصَلَتْ
عِنْدَهُ الْأَسْفَارُ الْخَمْسَةُ ثُمَّ فَتَالَعَتْهَا وَحَلَلَتْ رَمُوزَهَا ثُمَّ عَمَّتْ مِنْ الْأَصُولِ
فَطَالِبَتْ كَتَبَ حُرْمِسِ الْمَثَلُثِ وَغَوِ الدَّرِيسَ عَمَّ وَيُقَالُ الْمَثَلُثُ بِالْحِكْمَةِ لِأَن
بَعْضَ الْحُكَمَاءِ كَانَ مِنْهُ ¹⁾ مَثَلُ بَطْلَمَيْوسَ وَالْأَسْكَندَرِ وَلِأَن
وغيرهما ²⁾ وَلَمْ يَكُنْ لِهَما دَرَجَةُ النِّمْوَةِ وَيُقَالُ الْمَثَلُثُ لِأَنَّهُ كَانَ لَهُ ثَلَاثَةُ
أَسْمَاءٍ أَسْمَاءُ الْأَصْلِ اخْفُوجَ وَبَقِيَ الدَّرِيسَ لِكثُورَةِ دَرِاسَتِهِ الْكُتُبَ فَطَالَعَتْ
لَهُ عَشْرَةَ كُتُبٍ أَوَّلُهَا كِتَابُ الْهَلَانِطُوسِ (ἀδύτος) وَآخِرُهَا الْعِيَالَانِيسِ
(μνηλατης) الْأَكْبَرِ وَلَوْ لَا خَوْفُ الْأَطَالَةِ وَتَوْسُّعُ الدَّائِرَةِ وَالْأُذْكُورُ
جَمِيعُ أَسْمَاءِ الْكُتُبِ وَذُكِّرَتْ كُلُّ كِتَابٍ وَمَا يَقْتَضِي وَمَا يَخْتَصُّ وَلَكِنْ
قَصَدْنَا الْإِخْتِصَارَ ثُمَّ فَتَالَعَتْ كُتُبَ الْحُكَمَاءِ الْمُتَقَدِّمِينَ مِثْلَ ضَمَطَرِ
الْفِيلَسُوفِ وَشَرَفِ (?) وَبِلِيمِنَاسَ وَدَعْمِيوسَ وَلِأَنَّهُ وَارِسَطُوسَ وَاسْتَطَحَرَ
وَأَفْلَاطُونِ وَمَارِيَّةَ وَأَشْرَاسِيمَرَ وَسِيمِيَا وَكَمَكَةَ وَارَاسَطُوسَ وَارِسْتُوطَالِيسَ
وَعَرْمَزَانَ وَصَنَعَهُ وَأَبْنَ تَعْمِيرَ وَمِثْلَهُمَا مِنَ الْعُلَمَاءِ الْكِبَارِ وَاجْتَنَابَ الْهَيْمَانُكِلَ
مَنْ لَمْ أَمُتْهُ خَوْفُ الْأَطَالَةِ وَأَمَّا الْعُلَمَاءُ الْمُتَأَخِّرِينَ مِثْلَ ابْنِ سِينَا
وَأَبْنِ وَحْشِيَّةَ وَجَابِرِ بْنِ حَيَّانَ وَالْخُوارِزْمِيَّ وَأَبْنَ خَطِيبَ الْبَرِّيَّ وَصَالِحَ بْنِ
أَبِي صَالِحِ الْمَدَنِيِّ (sic) وَأَبْنَ قَسَانَ (sic) وَلُؤْمُقَ بْنَ عَرْجَةَ وَأَبْنَ عَصْفُورَ
وَأَخْلَفَ بْنَ سَعِيدَ بْنَ يُونُسَ وَعَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَلَّالِ الْكُوفِيِّ وَالْعَبَادَلِيَّةَ فَهَمَّ
خَمْسَةَ وَقَدْ ذَكَرْهُمْ الْفَخْرُ الرَّازِي فِي كِتَابِهِ السَّمْعُ الْمَكْتُومَ وَمِثْلَ أَبِي ³⁾
الْقَاسِمِ ذَا ⁴⁾ الْفُورِ الْمَصْرِيِّ الْأَخْمِيمِيَّ وَغَيْرَهُمَا مَنْ لَمْ أَمُتْهُ فَحَصَلَتْ كُتُبُ
عُلَوِّهِ الْعُلَمَاءِ وَغَيْرِهِمَا ⁵⁾ أَلَا أَنْ حَصَلَتْ نَيْفٌ وَثَلَاثُمِائَةِ كِتَابٍ ثُمَّ قَرَأَتْ
جَمِيعَ الْكُتُبِ الْمَوْضُوعَةِ فِي فُلُونِ النُّوَامِيْسِ مِثْلَ حَبِيلِ بَنِي مُوسَى
وَالنُّوَامِيْسِ أَفْلَاطُونِ وَكُتَابِ الْبَهَائِمِ وَغَيْرِهِمَا مِنَ النُّوَامِيْسِ ثُمَّ اخْتَرْتُ فِي
كُشْفِ دِكْطِهَا وَقَرَأْتُ كِتَابَ ابْنِ شَهِيدِ الْهَرَقِيِّ فِي كُشْفِ الدَّقْدَقِ وَأَبْصَاحِ
الشَّيْءِ“ ثُمَّ كُتَابُ ابْنِ شَهِيدِ الْفَيْسَابُورِيِّ مِثْلَهُ ثُمَّ كُتَابُ أَرْخَاءِ السُّنْتُورِ

1) So, statt ملكنا وحكيما 2) Hier und unten — statt هم

3) So, statt ألى 4) So, statt ذى 5) So, statt ألى

والكلل، في كشف اللدائن والخبيل“ فطالعت هذه الكتب ثم بعد ذلك طالعت كتب علم الرمل لحصلت منها أربعة عشر كتاباً لأربعة عشر شيخاً أولهم نعمت بن الوراق وأخيراً أبو الخير وكان أعلم علماء الرمل في زمانه وقد اجتمعت به وصاحبته ثم قرأت الكتب المتعلقة بعلم الفلك من علم الأرباب والاحكام واحكام الندرج بشيء يعجز عن معرفة أمثاتها فضلاً عن معرفتها وما يقتضيه كل كتاب منها من العلوم فلما طالعت هذه الكتب سألني بعض اصحابي ان اصنف له مدخلاً في علم التنجيم والروحانية ففعلت ذلك وعملت كتاباً في علم التنجيم ووسمته بالصراط الحق — ثم صنعت كتاباً ملخصاً منظوماً في علم الرمل يحتوي على اصول الرمل وقروعه.

Schliesslich erklärt Gaubari, was ihn zur Abfassung des in Rede stehenden Buches veranlasste. Eines Tages wurde im Audienzsaale des Fürsten al-Malik al-Mas'ud ¹⁾ über das oben genannte Buch des Ibn Schuheid gesprochen ²⁾. Der Fürst liess sich das Werk bringen, durchblätterte und bewunderte dasselbe, doch fand er es zu kurz und zu gedrängt. Er beauftragte also den Gaubari ein Buch in demselben Geiste zu schreiben, doch ausführlicher und deutlicher. Gaubari suchte durch allerlei Entschuldigungen die Ausführung dieses Auftrages abzulehnen, allein der Fürst bestand darauf, und so machte sich denn endlich der Verfasser an's Werk und schrieb die vorliegende Arbeit.

Das Buch besteht, wie schon Herr St. gesagt hat, aus 30 Abschnitten (Fusûl), die gewöhnlich in mehrere Capitel zerfallen; dieser letzten zählt man im Ganzen 266. Ich lasse hier eine ausführliche Inhaltsangabe folgen, mit Aufzeichnung der Hauptstellen, aus denen man das Leben und den Character des Verfassers kennen lernen kann.

Fast 1 (14 Capp.) في كشف امرار الذين يدعون النبوة. Das Criterium des falschen Propheten ist leicht. Muhammed schliesst die Reihe der wahren Propheten, also sind alle, die sich nach ihm für solche ausgeben, Lügner. Aufgezählt werden 1. Nağda Ibn-'Amir der Hanafite, beigenannt Abu Tomama und Moseilima der

1) Fürst von Amid, s. Weil III, 459, 462 Ibn Khallikân No. 705, S. 11

2) S. Hâği Khîr V, 207. Der Verfasser war ein berühmter Spanier, Namens Abu 'Amir Ahmed Ibn 'Abdu 'l-Malik Ibn Schuheid, Zeitgenosse und Freund des bekannten Ibn Hazm († 456), s. Makkari II, 91 etc.

Lügner. 2. Ishāk al-Achras (الأخرس), welcher in der letzten Zeit der Regierung des as-Saffāh in Ispahān auftrat, und noch zur Zeit des Verfassers in Oman Anhänger hatte.

3. Abū Sa'īd al-Gaunābī, der Karmathe. Die Stelle über diesen, welche ich bei der Abfassung meines „Mémoire sur les Karmathes du Bahrein“ nicht benutzt habe, ist von Herrn St. theilweise gegeben S. 564, Anm. 2. Ich schreibe sie hier vollständig ab:

وقد ظهر في سنة ٢٥٠ رجل يقال له أبو سعيد الحسن بن سعيد الجبلي^{١)} القرمطي وأدعى النبوة وملك عجم والبحرين وحمان وثهب وسبأ وحتك حرم الاسلام وكان مع ذلك مريضاً قد بطل شقه الايسر وكان يحمل حملاً فيوضع على ظهر فرسه واختلف الناس في اسمه فقال قوم قرمط رجل انتمأ اليه أبو سعيد فعرف به وقال قوم قرمطونة قوية خرج منها أبو سعيد فكان اعرف الناس بنواميس افلاطون واكثر مخارقه وذبح أبو سعيد في الحمام سنة ٣٠٠ وختلف سبع بنين وحمير سعيد والفصل وابراهيم ويوسف واهمد والقاسم وسليمان^{٢)} ولما ادعى أبو سعيد النبوة قال فيه شاعر القبطي الشيبلي (شعر) فمن له^{٣)} الوحي مكتوب عوائقه^{٤)} يكلام الله تنظيماً ومن به الارض مشددة مراكزها لولاه اصبحت وجه الارض مهدوما وحتى قصيدة طويلة. ورايت له عقيباً بالاحساء^{٥)} يعرفون بالسادة

Die Karmathen verschwinden zwar in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts aus der Khalifengeschichte, indem sich ihre Herrschaft auf Bahrein und umliegende Länder Arabiens beschränkte, doch innerhalb dieses Kreises erhielt sich ihre Macht bis sie der Wabbāhl-Dynastie unterliegen mussten, und nach Palgrave (II, 148) warten sie eben jetzt nur den günstigen Augenblick ab, um sich wieder zu erheben. „Like a fire the hotter for a good covering of ashes, the Carmathian reaction burns secretly on, and waits but an occasion to break out afresh into a blaze, sufficient to consume, perhaps for the last time, the superstructure of Wabbabeeism and Islam.“ — Zu der richtigen Bemerkung des Herrn St. über die

1) Cod. الجبلي 2) Cod. سلمان

3) Un deutlich. Es könnte له gelesen werden.

4) Es muss ein Wort fehlen.

5) Cod. عقيب بالاحساء

Bedeutung des Wortes *نواميس* pl. *نواميس*, vergleiche man was ich im Catalog III, S. 306 geschrieben habe. Nur so lässt es sich erklären wie „Gesetze Plato's“ synonym werden konnte mit „Räthselsprüche Plato's“ und ferner mit „Geheimkünsten“, welche letzte Bedeutung das Wort immer bei Gaubari hat.

4. Fāris Ibn Jahš as-Sābātī¹⁾, der sich während des Khalfates des Fātimiden al-Mo'izz († 463) in Tenuis zeigte und die Wunder Jesu nachahmte. Man baute ihm zu Tenuis am Meeresufer ein Kloster (*صومعة*), das sich noch zur Zeit des Verf. vorfand.

5. Ein Mann in Tiberias, Hirte (*راعي*) genannt, welcher vorgegab, dass Moses seine Kunst vorausgesagt habe und das Wunder des aufblühenden Stabes zum Belege zeigte.

6. 'Abdallāh Ibn Maimun Ibn Mualim Ibn 'Akil (*عقيل*), der Mondspalter, der zur Zeit des Ma'mūn in der Gegend Kufa's auftrat und im Gefängniss starb. Gaubari sagt, dass es noch als er schrieb Anhänger dieses Mannes gegeben habe. Die Worte von Herrn St. S. 568 aus diesem Cap. citirt, lauten in unserem Codex:

وَعَدَهُ مُعْجَزَةٌ لَمْ يَعْظَمِهَا إِلَهُ لَاحِدٍ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ إِلَّا نَبِيَّنَا مُحَمَّدٌ صَلَّعَ.
Das angebliche Wunder Muhammeds war also in Gaubari's Augen eine Thatsache.

Faṣl 2 (24 Capp.) *كشفي أسرار الذين يدعون المشيخة* oder

من يدعى المشيخة. *إخواب النواميس من الفقهاء والمشايع ومن الصالحين*. Was die Günstlinge Gottes, die Frommen betrifft, die durch ihr inniges Verhältniss zum höchsten Wesen im Stand sind Wunder zu thun (Theurgen²⁾), wie al-Gunaid, Ibrahim Ibn Ahham, al-Hasan al-Baṣrī, as-Sarī as-Sakātī, Ma'rūf al-Karkhī, Saleimān ad-Dārānī und mancher unbekannte, mit Staub und Lumpen bedeckte (*وب*) (*اشعث أغبر ذا طمرين لا يوجه له*), von diesen mag der Verf. nicht reden; eben so wenig von den Leuten der zweiten Stufe, den Astrologen, Alchymisten und Kabbalisten (*إخواب الرضاة وعلم السيمياء*), welche durch ihre von Gott verliehenen Kenntnisse die Erhörung ihrer Gebete erheischen. Zu diesen zählt der Verf. den bekannten Hallāg, der im Jahre 303 zu Bagdad predigte, und vom Vezire 'Alī Ibn 'Isā zu Tode gefoltert wurde. Einige Verse, die er, während er gefoltert, improvisirte, werden hier mitgetheilt. Doch es giebt eine Klasse von Leuten, meistens Derwische (*إخواب البروانا*), welche durch mancherlei Künsteleien das Volk glauben machen, sie könnten Wunder thun. Das Treiben

1) Cod. *المسابطي*

2) Vgl. Réville in der *Revue des Deux mondes* 1 Oct. S. 683.

dieser Betrüger wünschte der Verf. zu enthüllen¹⁾. Nur ein Beispiel: Im Jahre 615 kündigte sich ein Mann, Namens Abū l-Fath al-Wāsiṭī, zu Fīṣat al-Manāra²⁾ in der Nähe Alexandriens, als Scheikh und Wunderthäter an, welcher, zum Beweis für seine Würde, ausgab, dass er sechs Monate lang ohne Wasser oder sonstiges Getränk leben könne. Als sein Ruf zum Bezirkshaupt³⁾ gelangte, liess dieser ihn kommen und sperrte ihn in einem Zimmer seiner eigenen Wohnung ein, dessen Schlüssel er selbst behielt. Er besuchte ihn täglich, und gab ihm nichts zu essen, als Speisen, welche die Menschen durstig zu machen pflegen, wie Fisch, Käse u. a.⁴⁾ Als nun die sechs Monate verstrichen waren und der Mann noch immer frisch und gesund war, da schenkte ihm das Bezirkshaupt vollen Glauben, und alsbald erklang sein Ruf durch ganz Aegypten. Er empfing viele Geschenke, verheirathete sich mit einer reichen Frau und wurde mit dem Ehrentitel maṭlāna angeredet (تمول). Als er im Jahre 629 starb, hinterliess er ein grosses Vermögen, und seine Kinder hiessen, noch als Gaubari schrieb, die Kinder des Scheikh. Der Verf. aber giebt das Recept des durstwehrenden Mittels. — Zu dieser Klasse rechnet Gaubari auch die Schlangen- und Feuerfresser (الرفاعية). Die meisten der in diesem Abschnitte besprochenen Leute sind Haschisch-Kauer, und eben hieran erkennt man sie gleich als Betrüger.

1) Herr St. giebt S. 570 (vgl. Anm. 2) einen Auszug aus dem 2. Cap. des Compendium. Im Hauptwerk ist dieser das 12te Cap. des zweiten Faṣl. Er lautet hier so: وقد ظهر بدمشق رجل يقال له المفلود وأدعا المشيخة وكان يظهر الانكار في أوقات لا يمكن أن توجد فيها فاستجاب له خلق كثير فلما استفحل أمره ادعا النبوة وأنه عيسى بن مريم فربط جماعة من كوا (كبراء) البلد ومن جعلتهم أهل سوى المرحلين وكفر سوسة وأهل العزة فلما كثر الرجح فيه طلب ضاعه البلد والقلة بمكان يعرف بالصمصاف وذلك في دولة الملك العادل أبو بكر بن أيوب وذلك مشهور بدمشق يقال نبي الصمصاف

2) فيشة المنارة s. Moscharik.

3) صاحب تلك البلدة وكان يقال له عز الدين بليان أمير شكار الملك الكامل

4) مثل الامهات والخبين والخلط والقيار über die zwei letztgenannten Speisen s. den Artikel im Glossaire au Edrisi, Description de l'Afrique et de l'Espagne p. 297.

Fasl 3 (5 Capp.) في كشف اسرار الوعاظ وما يعملون. Diese Leute gehören eigentlich zu den Benû Sāsān, über welche im fünften Abschnitt die Rede ist; sie sind aber die besten dieser Klasse. Doch dass ihre Worte auf der Kanzel nicht immer mit ihren Gedanken übereinstimmen; dass sie die Leute rühren, während sie selbst kalt bleiben; dass sie mancherlei Kunstgriffe anwenden, um Effect zu machen, und am Ende nur ihren eigenen Vortheil im Auge haben, dies alles rügt der Verf. an ihnen. Er erzählt u. a. ein ausführliches Beispiel von einem Prediger aus Haleb Namens Kutbu'd-din, mit dem er befreundet war und den er in den Jahren 623 und 624 in Aegypten begleitete. Er war ein feingebildeter Mann, aber von losen Sitten und liebte den Wein ausserordentlich. Seine Predigten (محاضرات) hielt er des Dienstags, in dem alten Gāmi' (الجامع الأزلي) zu Cairo, und da hatte er immer ein bedeutendes Auditorium. Eines Tages sagte er dem Gaubari, er werde auf der Kanzel essen, trinken und auf dem Tambourin (طربوز) spielen, ohne die Leute zu ärgern, im Gegentheil werde er ihre Herzen bezaubern. Und wirklich vollbrachte er dies, und an keinem Tage entlockte er seinen Zuhörern mehr Thränen, und empfing er mehr Geschenke.

Fasl 4 (5 Capp.) في كشف اسرار الرهبان وما يعملون. Das erste Capitel enthält die Betrügerei, welche alljährlich in der Kanisat Kāmāma zu Jerusalem statt findet, am Sonnabend des Lichtes (سمت النور). Al-Malik al-Mu'azzham, Sohn des al-Malik al-'Adil, wohnte einmal dem angeblichen Wunder bei und sagte dem Mönche, er bestrebe darauf zu sehen wie das Licht zu der geweihten Kerze herabkomme. Der Mönch antwortete: Was ist dir lieber, das Geld, welches du jährlich von uns empfangst, oder das Schauen dieses Geheimnisses? Denn wisse, dass, sobald ich es offenbare, diese Einkünfte gänzlich aufhören. Der Fürst bedachte sich und ging ohne weiteres Nachfragen davon ¹⁾. Kazwini II, S. 14 hat eine viel schlechtere Redaction dieser Anekdote.

Im zweiten Capitel enthält der Verf. das Geheimniss des chernen Bildes, das zwischen Himmel und Erde schwebt, ein Kunststück des Apollonius von Tyana (ابولونيوس) in der Kubba eines Klosters دبر الجنم, und das des schwebenden Armes im Lande der Kerg. In den übrigen drei Capiteln ist die Rede von Wunderöl, von Wunderwasser und von einem Bilde, welches Thränen vergießt und lacht.

Fasl 5 (6 Capp.) في كشف اسرار اليهود وفعلهم. Ich werde den Text dieses Abschnitts miten geben zur Collation mit dem von Herrn St. veröffentlichten Auszug aus den Compendien.

1) Anders Steinschneider S. 570.

Fasl 6 (8 Capp.) في كشف اسرار بني ساسان وفعلمهم. Der Name Banu-Sāsān bezeichnet fast sämtliche Klassen von Betrügern. Sie leiten ihren Namen ab von Sāsān, dem Vater der Bettelindustrie (Abschn. 37, Cap. 5, cf. 87r), der zahllose Mittel ersann, um sich des Geldes der Leute zu bemächtigen. Von den besten dieser Art, den Busspredigern, ist schon in Fasl 3 die Rede gewesen. Hier werden nur aufgezählt: die Wunderthäter (احباب التواميس), die Fakirs, die Derwische (المترددون), die schwer Heimgesuchten (احباب البلاء), die Zigeuner (الوط) und Andere; die Leute, welche mit Bären und Affen reisen, die Böcke und Esel Künste lehren (يعلمون القيموس والحميم), Katze und Mans zusammenspielen lassen (يولقون بين); die welche den Bartlosen (السنط statt البنط) einen Bart wachsen lassen; die welche vorgeben, sie seien lahm (ماسور) oder blind, oder die abscheuliche Wunden und Körpergebrechen zeigen. Im vierten Cap. erzählt der Verf. wie er im Jahre 613 einen Sāsāniden zu Harrān sah, der einen Affen führte, welcher viele Kunststücke kannte und für einen verwandelten Königssohn aus Indien ausgegeben wurde. Der Führer hatte die Bestie gelehrt, alle die frommen Uebungen der Muslins nachzuahmen. Er kleidete ihn am Freitag mit königlicher Pracht, drei indische Diener liefen mit dem Gebetkissen u. s. w. ihm voraus, und so ritt der Affe nach der Moschee, wo den Gläubigen die Umwandlung des Prinz-Affen ausführlich erzählt wurde, und wobei der Affe die nöthigen Thränen vergoss. Er erndete mit diesem Geschäft bedeutende Geldsummen. Vgl. Hāgi Khal. T. III, S. 119.

Im fünften Capitel lesen wir von einem Mann, der in Konia in Klein-Asien ein recht merkwürdiges Bettelgeschäft betrieb. Gaubari logirte im Jahre 616 bei ihm und tadelte ihn wegen seines Berufs, indem er sagte, er sollte Kaufmann werden. „Wie viel, erwiderte der reiche Bettler, meinst du dass ein Kaufmann mit einem Kapital von etwa 5000 Denaren tagtäglich erwerben kann?“ — „Einen halben Denar, oder vielleicht einen ganzen.“ — „Und ich, sagte der Mann, gewinne jeden Tag 5, 10 oder mehr Denare, und dabei wage ich nichts, während der Kaufmann immerhin grosses Risiko hat.“ — Im folgenden Capitel erzählt uns der Verf. von einem seiner Freunde aus Damascus, Namens Muḥammed Ibn 'Atama (عتمة) al-Gammāl, den er einige Jahre aus dem Auge verlor, aber plötzlich in der Stadt نازاربول in Klein-Asien wieder fand. Der Mann reiste hier umher mit angeblichen Kaaba-Gewändern, und einem noch verdächtigeren Schuhe des Propheten, welche er für Geld sehen liess, indem er sich für einen Sprössling der Benu Saiba, oder wenn er Schiiten (المامية) traf, für einen Aliden

1) D. h. die Aussätzigen; s. f. 8r., wo deutlich die an Lepros Leidenden unter diesem Ausdruck verstanden werden.

ausgab. Im siebenten und achten Cap. werden andere Beispiele von Reliquienhändlern gegeben.

Fasl 7 (2 Capp.) كشف اسرار الخبيث بمشورون بالنملة السليمانية. Der Zweck der Betrüger, über welche hier gehandelt wird, ist schöne Jünglinge zu verführen oder Geld zu erpressen. Drei Männer führen das Geschäft zusammen, welches mit einem Gespräch von zwei ihrer Führer über die Salomonische Ameise (s. Koran 27, vs. 17 u. 18) beginnt, worin auf den zum Opfer bestimmten Bezug genommen. Die Geschichte ist obscön und langweilig. Diese Klasse von Betrügern besitzt ein Buch, كتاب العوي, genannt ¹⁾.

Fasl 8 (8 Capp.) كشف اسرار احباب السلاح والخرب. Dieser Abschnitt enthält Recepte um die Waffen brauchbarer, schärfer, besser zu machen; dann die Beschreibung einer Belagerungsmaschine, die 'Abdu's-Šamad al-İsbili im Jahre 617 zu Damiette gebrauchte.

Fasl 9 (9 Capp.) في كشف اسرار اهل الكف وفي الكيمية. Natürlich ist nicht die Rede von den Auserwählten, denen Gott das höchste Geheimnis (السر الاعظم) offenbart hat (vgl. Abschn. 2). Die Betrüger verrathen sich gleich durch ihre Prahlerei und ihre Gewinnsucht. Die Kenner der göttlichen Kunst (الصنعة الالهية) dagegen verbergten ihre Wissenschaft und wenden sie nur zum Wohl ihrer Nächsten an. Der Verf. sagt, er kenne dreihundert Arten von Betrugerei der Alchymisten, doch giebt er wie gewöhnlich nur einige Proben, wie sie die Menschen glauben machen, dass sie das Elixir besäßen und im Stande seien andere Metalle in Gold und Silber zu verwandeln. Im neunten Cap. erzählt er wie der Fürst Nûru'd-din Mahmûd Ibn Zenkî († 569) sich von einem Perser bethören liess und wie er sein Leben lang auf die Zurückkunft des Mannes wartete, den er mit viel Geld und prächtiger Ausrüstung nach Khorasân geschickt hatte um ein für die Elixirbereitung nothwendiges Aroma zu holen. Das lächerlichste aber bei der ganzen Geschichte, sagt Gaubari, war, dass ein Mann, der die Namen der betrogenen Leute (المخادعون) aufzuschreiben pflegte, als er die Abreise des Alchymisten vernahm, den Namen des Fürsten obenan auf seine Liste (اعلى راسي الخريدة) schrieb. Als der Sultan davon Nachricht bekam, liess er den Mann vor sich kommen ²⁾. — So hast du mich auch aufgeschrieben? fragte der Sultan. — Siehe deinen

1) Im 24sten Cap. des 2ten Fasl erwähnt Gaubari ein Buch der Ghowsat (غوات), eine Art von Spitzbüchern: وعندي لهم دفاتير مرقومة خبير فيها النافذ.

2) دعوف السلطان ذلك فقال وايش ابني من حوائج حتى كتبني هاتوه
فناولت اليه الجدارة بسم الله كالم السلطان

Namen, antwortete der Mann, und zeigte ihm die Liste. — Inwiefern hältst du mich für betrogen¹⁾, dass du mich aufgeschrieben hast? — Es ist Einer zu dir gekommen, der dir tausend Denare vorgegaukelt hat²⁾, und dann mit dem Gelde der Gläubigen durchgegangen ist; grössere Betrügerei (wörtl. Betrogenheit حراف) giebt es wohl nicht. — Ei, sagte der Sultan, er wird gewiss bald zurückkommen mit dem Aroma und dann bedeutende Geldsummen fabriciren. — O mein Herr, erwiderte der Mann, in diesem Falle striche ich deinen Namen und schreibe den seinigen dafür hin. Denn der³⁾ ist gewiss der grösste Betrüger (احرف) der ganzen Welt. — Der Sultan lachte und liess ihm etwas geben. Nachher so oft der Mann Mangel hatte (ادلس), ging er mit seinem Papier nach dem Schloss und rief, wenn er den Sultan sah: er ist noch nicht gekommen und der Name des Fürsten steht noch geschrieben. Da lachte Nûru'd-din und schenkte ihm ein Trinkgeld. — Im nämlich Cap. erzählt der Verf. wie er selbst einen Betrüger enthielt habe, der den Fürst 'Izzu'd-din Aibek al-Mo'azzhami († 655) hinterging. Der Betrüger hiess 'Abdullah al-Ghumâri, er war also ein Berber; die Berber aber sind bekannt wegen ihrer Gewandtheit in den geheimen Künsten.

Fasl 10 (11 Capp.) في كشف اسرار العطارين. Die Fälschung (دك وزغل) des Mennigs (زجفر), des Kupfergrüns (زنجار), des Bleiweisses (اسميدالج), der Silberglätte (مرتك) und des Silbersalzes (خبر الفضة?) sind Jedem bekannt. Hier werden nur die Fälschungen erwähnt, die den meisten Leuten verborgen sind, wie die des Pfeffers (فلفل), des Myrobalan (قالبج), der Aloe (عود), des Ingwer (زنجبيل), der zwei Arten von Drachenblut (دم الاخوين), des Indigo (نيل), des Muscus, des Amber, des Rosenwassers (المزور), des Zibet (زباد), des Camphers, des Antimoniums (توليميا) und des Azur (زورد). Die Stoffe, deren Namen gesperrt gedruckt sind, werden nicht hier, sondern in den Ergänzungs-Capiteln im 27ten Fasl besprochen.

(Was ich im Cataloge gesagt habe, es fehle ein Blatt vor f. 49, ist falsch. Wohl liest man oben Bl. 47 عدم بعدها ورقة, und oben Bl. 49 عدم قبلها ورقة, doch eine neuere Hand hat das fehlende Blatt supplirt, und es fehlt demnach nichts.)

1) ما بان لك من حرافي

2) دك عليك ألف دينار

3) ولا يرجع „wenn er wiederkommt“ Ebemso f. 48v. ان رجع جاء ثم شرح عمل له الخ. und f. 69v. أحد يقدر على ذلك المكان

Faṣl 11 (5 Capp.) في كشف اسرار احمب الميم وعو المطالبين. Nicht der Glaube an vergrabene, von Talismanen beschützte Schätze wird vom Verf. bestritten, er spricht bloss über die Betrüger, welche vorgeben, sie könnten Schätze ausfinden und ausgraben, über die Speculation auf die Leichtgläubigkeit der Leute. Einige der Kunstgriffe, wodurch sie dem Volke das Geld aus der Tasche zu locken suchen, erfordern eine ziemlich lange Vorbereitung, denn manchmal müssen vorher verschiedene Sachen eingegraben werden u. s. w.

Faṣl 12 (9 Capp.) في كشف اسرار المنجمين ارباب الترفيق. Diese Klasse begreift nicht nur die Astrologen, die Fremden ¹⁾ beige- genannt, und Horoscopsteller, sondern auch diejenigen, welche vorgeben mit Hilfe der Sandwissenschaft die Zukunft enthüllen zu können. Die Beschreibung der astrologischen Betrügerei ist wegen der verschiedenen technischen Ausdrücke schwer zu verstehen, und auch für uns von nur geringem Interesse. Merkwürdig aber ist das neunte Capitel über die Sandkunst, um den Standpunkt des Gaubari kennen zu lernen. Er nennt diese eine der edelsten Wissenschaften, erzählt ausführlich, wie Gabriel sie dem Idris (Henoch) gelehrt hat, wie sie durch die Hermese (الهرايمس) fortgepflanzt worden ist. Er citirt dabei aus seiner eignen Argûza über die Sandkunst (Herr St. Punktirkunst) den folgenden Vers:

واظهر الله به لهرمسا دعوته وكان منه موسى

Am Ende sagt er: „die Wissenschaft ist gut, und nicht gegen diese sind meine Vorwürfe gerichtet, sondern nur gegen diejenigen, welche vorgeben sie zu verstehen und nicht thun, was sie vorschreibt.“ Dies gilt auch von allen anderen Wissenschaften (والعلم صحيح لا تلعن فيه بل تلعن فيمن يدعيه ولا يعمل بمقتضاه وكذلك اتول في اجمع العلوم).

Faṣl 13 (13 Capp.) في كشف اسرار العرمن وتعلمهم. Dieser Abschnitt handelt von den eigentlichen Zauberern, welche „die schwarze Kunst“ ausüben, und vorgeben, dass sie mit der Geisterwelt in Verbindung stehen. Die artigsten Betrügereien sind die, welche dazu dienen den unbekannten Dieb zu spüren, da sie einfach und nur auf die Leichtgläubigkeit des Diebes berechnet sind. Im 13ten Cap. erzählt der Verf. durch welche Kunstgriffe er selbst Diebe entdeckt hat. Er setzt dazu, dass er unzählige Beispiele ²⁾ der Zauberei geben könne, da er aber gestanden, dass er selbst diese Kunst ausgeübt habe ³⁾, so dürfe er nicht alles sagen, was er

1) اموراً لا تكيف 2) ا. unten.

3) ولولم قد سميت نفسي اتى منهم

wisse; — er halte sich jetzt nicht mehr mit diesen Sachen auf. Ein Fürst ¹⁾ habe ihm einmal gesagt: diese Kunst, o Gaubari, hat nicht das künftige Leben, sondern nur diese Welt im Auge.“ — Allerdings, erwiderte Gaubari, und ich werde mich mit diesem Unflath (اذناس) nicht mehr abgeben; jedoch es ist besser die Dinge zu kennen, als sie nicht zu kennen.

Fasl 14 (22 Capp.) كشف اسرار اختلاب الطرب في الطب oder اسرار احتياف الطوبى. Dieser Abschnitt enthält die Beschreibung verschiedener Charlatanerien, doch, sagt der Verf. am Ende des 7ten Cap., ich könnte mit der Materie ganze Bände füllen, nur darf man nicht alles sagen, was man weiss (ما كل ما يعلم يقال). Er citirt dabei zwei Verse des Hariri (2. Ausg. II, S. 29 u. 31), wie man sieht aus dem Gedächtnisse:

فان قصيتهم بلحسن القول بان لكم فضلى وذكركم تلغى على رطبي
وان شيدتم فان العار فيه على من لا يميز بين العود والخطب

Das 18te Cap. handelt von den Charlatanen, welche ein gewisses Kraut als Liebesmittel verkaufen. „Ich habe dies Kraut untersucht, sagt der Verf., und wirklich hat es dies Vermögen. Man bekommt es nur auf einem Wege. Die weibliche Schildkröte (سلحفاة) sträubt sich in der Brunstzeit gegen das Männchen. Da holt dieses sich von diesem Kraut, legt es dem Weibchen auf den Rücken und erlangt so die Befriedigung seiner Begierde. Der Krautleser sammelt alsdann die hingeworfenen Blätter. Also ist das Mittel gut, doch sie sprechen darauf Zauberformeln (يهدروا عليها), die Formel heisst (عادور) und zeigen sich dadurch als Quacksalber.“ — Cap. 14 — 22 handeln über Augenkrankheiten.

Fasl 15 (6 Capp.) كشف اسرار الخس بخرجون (بقلعون). الحدود من انصرس. Dieser Abschnitt ist eigentlich nur die Fortsetzung des vorigen. Es handelt sich hier von den Charlatanen unter den Zahnärzten. Im 6ten Cap. theilt Gaubari eine leucenwerthe Geschichte mit von einem Freund aus Bosra (بصري), Namens Ja'la al-Bosrawi (البصراوي), der im Jahre 620 sich in Kairo niederliess, gerade als der Verf. sich auch dort befand. Die Aegyptier verachteten ihn als Fremden und nannten ihn „ein Vieh aus Syrien“ (بقر الشام); da sagte er „ich werde zu Ende zeigen, wer von uns ein Vieh ist“. „Die Schmähwörter gehen mir zu Herzen (القدح لي خاشر), sagte er zum Gaubari, ich werde die sämtlichen Bewohner Cairo's Koth fressen lassen“ (يلوى القدر). Da nahm er ein Gefäss (مجمع) als eine Birwaseh ²⁾, das er mit einer Menge

1) Seltu'd-din Kili (قليج).

2) پارچه = پیرواسه.

wohlriechender Specereien anfüllte, und eine Schachtel (حق) mit gut getrocknetem und geriebenem Koth (قذر). Er breitete nun einen Teppich aus am Orte (بين القصرين) und eröffnete seine Sitzungen, indem er bekannt machte, dass er Zahnarzt sei und den Leuten deutlich (نظم العياد) zeigen könne, welche Mundkrankheit sie haben. Man möchte sich nur hinsetzen. Er reichte ihm die Dose mit Schmutz und sagte „nimm ein Wenig von diesem Mittel an deinen Finger und reibe damit eine Weile deine Zähne.“ Der Mann that wie gesagt, und als er einige Augenblicke gerieben hatte, fing der Koth an flüssig zu werden (أخذ). Da befahl ihm der Arzt in die Hand zu speien, daran zu riechen, und dann den Mund zu spülen. Nun hielt er ihm das Gefäss mit Specereien (السقوف) vor, liess ihn ein wenig davon kauen, und wieder in die Hand speien. „Merkest du jetzt, frag er nun, von welchem abscheulichen Uebel ich dich erlöst habe? Noch eine kleine Frist, und du würdest darin schwer gelitten haben.“ Er forderte dann einen halben Dirhem (نصف درهم) und gab dem Patienten noch eine Prise aus dem Aroma-Gefäss. — Ein ganzes Jahr lang beschäftigte er sich in dieser Weise. Seine Besucher zahlten ihm jeden Tag gegen 60 bis 70 Dirhems (درهم سوداء); sie kannten den Koth, und er nahm ihr Geld. — Nachher pflegte er den Leuten artige Geschichten zu erzählen (يقل) und jeden Abend warf er ihnen vor, dass sie Schund kennen und dafür Geld bezahlen (يؤثرون الجعل), allein er gab es ihnen in einem andern Kleide (لا انه يحكي لهم) (نولهم من مثل ذلك) und sie verstanden ihn nicht.

Faṣl 16 في كشف اسرار احباب الحديد من الكحاليين, die Geheimnisse der Augenärzte sind schon im Faṣl 14 abgehandelt.

Faṣl 17 (5 Capp.) في كشف اسرار الذين يصبغون الخيل. Der Verf. sagt, er habe viele Leute gekannt, welche sich mit diesem Geschäft abgeben, in Ober-Aegypten, in Ajdāb, in Maghrīb und Tunis, und sei mit einigen gereist. Er giebt fünf Recepte, deren sie sich bedienen, um die Farbe eines Pferdes zu verändern, um ein braunes weiss, ein weisses braun oder schwarz u. s. w. zu färben. Im 6ten Cap. offenbart er die Kunst um die Zähne eines alten Pferdes so abzufeilen, dass man es für ein vierjähriges *) ausgeben kann.

Faṣl 18 (10 Capp.) في كشف اسرار الذين يصبغون بياض الهم.

1) S. die Stellen von Jayyuboll eilt im Lexic. Geogr. IV, S. 438, und Makhlaf.

2) رنخ. Freytag sagt nicht wie alt die Pferde sein müssen um diesen Namen zu erhalten.

Der Autor sagt: ich habe in den Bilâdu'r-Rûm Leute gesehen, deren Industrie es war, Knaben und Mädchen zu stehlen, sie so zu färben, dass ihre Verwandten sie nicht mehr erkannten, und dann zu verkaufen. Folgen die Recepte um einen Weissen zum Neger, Abyssinier oder Zingî zu machen, und umgekehrt. Im 4ten Cap. erzählt er, wie er einmal in der Stadt Hindobâr (هندبار) eine Stunde zusammen war mit einem Jüngling, den er recht gut kannte, ohne ihn zu erkennen, da dieser seinen Bart gefärbt und sich ganz als Greis verstellte hatte. Eine Menge Recepte für dergleichen Zwecke beschliessen den Abschnitt.

Fasl 19 (3 Capp.) كشف اسرار الخفن بليون بالنار. Die Einleitung handelt über die Magier und Zaraduscht, der alle Schutzmittel (تدابير) gegen das Feuer kannte; alljährlich beging man ein Feuerfest, zu dessen Feier die ganze Gemeinde Holz zusammenbrachte; drei Tage vor dem Fest wurde der Haufe angezündet, und als der Tag ausgebrochen war, knieten alle vor dem Feuer, obgleich man kaum im Stande war in seiner Nähe zu bleiben. Nach dem Gebete sprang Zaraduscht in das Feuer hinein und blieb darin bis zur dritten Stunde; dann kam er unverehrt wieder heraus, und nun fand das grosse Opfer Statt. Die Mittel aber, die Zaraduscht gebrauchte (نمى هذا القاموس العظيم) werden in Cap. 1 beschrieben. Im 3ten Cap. erzählt Gaubari dass er in Hindobâr einen Magier kennen lernte, der kleine hölzerne Bilder verkaufte, für 5 malikitische Dinare das Stück, über welche das Feuer keine Macht hatte. Er verlangte das Geheimniss zu wissen und suchte deshalb mit dem Manne ein engeres Freundschaftsbündniss zu schliessen. Nachdem der intime Umgang einige Zeit gewährt sagte er ihm: ich weiss ein Geheimniss, um die hölzernen Wände des Zimmers breunen zu lassen, ohne dass sie verbrennen. Das erfasste der Mann und bat es ihm mitzutheilen. Gaubari forderte dafür das Recept des Bilderfabricats. Erbitte dir lieber Geld, erwiderte der Mann. Gaubari nannte 100 Denare, doch als der Mann sagte, er könne nur 50 geben, nahm er diese Summe. Dann sagte er, nun weiss ich noch ein Geheimniss und dies will ich dich lehren, wenn du mir deine Kunst offenbarest. Nun blieb dem Mann keine Wahl und er gab Gaubari sein Mittel, das dieser hier mittheilt.

Fasl 20 (8 Capp.) كشف اسرار الخفن بعملون الطعام. Die Esswaren, deren Fälschung besprochen wird, sind Honig, Butter, Rahm, Essig, Oel, Sesamöl (شمرج) und Milch.

قد ريس جميع جسمه بالترايبص التي تمنع النار. 1) F 12v. وفعلها وهذا كشف اسرار الترايبص التي يعملونها تمنع النار وحرما عنهم ان يكون هذا الثبور اعلاه مريض. E 12r.

Fişl 21 (5 Capp.) كشف أسرار الذمى بمشون بالعلفات. Die Schlafmittel (العلفات), deren Recepte der Verf. in diesem Abschnitt giebt, werden in allerlei Formen beigebracht. Das Gewöhnliche ist, dass der Schurke etwas davon in ein Stück Brot oder in eine Feige thut, die er auf die Strasse legt. Wenn er nun Jemand die Frucht nehmen und essen sieht, folgt er ihm bis er sich irgendwo schlafen legt und plündert ihn aus oder ermordet ihn; — denn, sagt Gaubari, die Leute welche ich bisher beschrieben habe sind zwar Betrüger, doch sie verschulden sich nur an dem Besitztume der Menschen, diese aber nehmen manchmal Gut und Leben. Oeffters verkleiden sich dieselben als Kaufleute oder Soldaten, schliessen sich an irgend einen Mann, der wohlhabend aussieht, an, und suchen dann die Gelegenheit ihm das Opiat in's Essen zu mischen, um ihn nachher zu berauben. Schöne Frauen werden bei dieser Industrie häufig als Lockvogel gebraucht.

Fişl 22 (6 Capp.) كشف أسرار الكتاب (وعم) احجاب الشروط. Die in diesem Abschnitte beschriebene Industrie ist eine zwiefache. Bei dem Aufsetzen eines Kaufcontracts spricht der Actenschreiber eine gewisse Formel aus, die den Kauf wesentlich annullirt, den Contrahenten aber unbekannt ist. Wenn er nun merkt, dass entweder der Käufer oder der Verkäufer die Sache berrut, so lässt er sich für eine gewisse Summe bereit finden den Contract wieder ganz gesetzmässig zu annulliren. „Dem Scheine nach, sagt Gaubari, halten sich diese Herren streng an das Gesetz, doch durch ihre geheimen Kniffe (النواميس الساسانية) wissen sie es so zu drehen, dass das Unrecht Recht wird.“

Die zweite Industrie ist die Fälschung eines Contracts oder einer Assignment. Sie wissen nämlich durch verschiedene Mittel, deren Recepte bei Gaubari folgen, die Schrift ganz auszuwischen, aber so dass die Namen der unterschriebenen Zeugen bleiben. Dann schreiben sie hinein was sie nur wollen, und da die Unterzeichneten ihre Handschrift nicht ableugnen können, so kann der Richter sie der Fälschung nicht überführen.

Fişl 23 (8 Capp.) كشف أسرار المشعوذين. In diesem Ab-

1) Der Text lautet: وعم اخبر العالم بالامور الشرعية وغيرها وم اشرف خلف الله في الظاهر وفي الباطن ولهم في الشافعي اقامة الحدود الشرعية والنواميس الساسانية ولهم اسرار غامضة لا يعلمها الا هم الخ. Um den Worten النواميس الساسانية den Sinn zu geben, den sie sonst überall im Buche haben, muss man annehmen, dass dieser Text entstellt ist. Vielleicht auch ist الساسانية verschrieben für الحساسية.

schnitte werden die eigentlichen Gaukler und Taschenspieler besprochen. Ihre Künste sind solche, wie man sie auf den Jahrmärkten und auf der Strasse sieht, z. B. das Spiel mit dem Eiersack, mit den bezauberten Dosen und Bechern, mit doppeltem Deckel oder doppelter Wand, die Kunst zwei verschiedene Getränke aus einer Flasche einzuschenken u. s. w. Zwei Gefässe sind dabei abgezeichnet.

Fasl 24 (11 Capp.) في كشف اسرار الجوترية واعمالهم. Das Fälschen und Färben von Porlen und Edelsteinen ist wirklich eine Kunst, wie auch das Einbrennen von Namen und Bildern, so dass die Leute glauben, sie werden so verziert in den Minen gefunden (لا يشك انها خلفا); doch giebt es auch Manchen, der nur vorgiebt die Kunst zu verstehen, und mit gröberen Betrugereien den Leuten das Geld aus der Tasche lockt.

Fasl 25 (6 Capp.) في كشف اسرار الصيارفة ودسهم والدك عليهم. Die Wechsler welche in diese Kategorie fallen, sind eigentlich nur Diebe und Räuber (بن حملة للكرامية وقطاع الطريق). Als ich in Indien war, erzählt der Verf., suchte ich die Bekanntschaft eines sehr reichen Bankiers, der mit den vornehmsten Leuten umging und das allgemeinste Vertrauen genoss. Sein Geschäft bestand darin, dass die Kaufleute bei ihm grosse Summen deponirten, welche sie, wie das Bedürfniss es erforderte, in kleinen Summen zurücknahmen (يستعيدونه قليلا قليلا). Ich kam auf den Gedanken, dass der Mann irgend ein geheimes Mittel haben müsste, wodurch er all seine Reichthümer erwerbe, und ich täuschte mich nicht. Nachdem ich ihn einige Tage lang beobachtet hatte, bemerkte ich, dass er seine Rechte, an der er einen Ring trug, stets nahe am Zünglein der Waage hielt, doch beim Einkassiren des Geldes an der Seite des Gewichtes (السنج), dagegen wenn er Geld auszahlte, an der Seite des Geldes. Ich machte den Schluss, es stecke ein Magnet im Ringe; und so war es. Als ich ihm merken liess, dass ich sein Geheimniss errathen habe, bat er mich flehendlich, dass ich es nicht offenbaren möchte. „Ich besitze diesen Ring schon fünf und zwanzig Jahre, gestand er, und kein Hindu, wie verschmitzt sie auch gewöhnlich sind, hat es bis jetzt entdeckt.“ Gaubari liess sich nach einigem Zaudern erbitten. „Bei Gott, rief er, ich werde davon hier im Lande (في الاقليم) nie sprechen, mein Herr wird seine Stelle behalten wie zuvor.“ Er recitirte dabei aus Hariri:

منزلة منزلة اهل الفصل وسدنت الكيل على مجارى النيل

Da heiterte sich das Gesicht des Mannes auf, und er holte eine Börse, die Gaubari nach einigem Zögern annahm. Seit dieser Zeit überhäufte ihn der Mann mit Wohlthaten, er gab ihm ein Haus und stellte ihn seinen Freunden, den Grossen der Stadt vor, so dass er als einer der ihrigen angesehen wurde. (Die Börse enthielt

50 Dinare Ma'ādija, von welchen jeder 4 Dirhems Nāsiriya gilt.) — Ich habe diese Geschichte ausführlich erzählt, da sie uns den sittlichen Charakter des Gaubari kennen lehrt.

Ausser dieser Art von Betrügerei werden noch folgende besprochen: die Schwere des Geldes durch einen Kunstgriff um fünf Procent zu erhöhen; eine Waage zu gebrauchen mit hohler Stange in welcher sich Quecksilber befindet; die Gewichte, nachdem der Marktmeister (المختصم) sie gestempelt hat, dennoch leichter zu machen. Im 6ten Cap. erzählte er von einem Manne aus Damascus, der die Wechsel zu betrügen wusste, indem er ihnen falsches Geld in die Hände gabelte.

في كشف اسرار الذين يذنبون على الربان (1 Cap.) Fasl 26

Unter diesem Titel theilt der Verf. eine ausserordentlich unanständige Geschichte mit, doch lernt man aus ihr einige merkwürdige Sachen. Ein Harräner reiste mit seinem fünfzehnjährigen Sohn, der ein guter Musicus war und wunderschön sang, um Concerte (سماعات) zu geben. Der Verf. traf sie in Antiochien, wo sie kein Concert unter 100 Dirhems Sultānija gaben. Dies geschah aber in den Privathäusern. Gaubari wohnte selber einem dieser Concerte im Hause eines Kaufmanns bei, nicht als Gast, sondern wahrscheinlich als Taschenspieler, denn er war für den Abend gemiethet (استأجرتي). Er wurde auch nicht mit besonderer Achtung behandelt, denn in der Nacht sagt er zum Kaufmann, den er sich durch ein Discretions-Versprechen verpflichtet, dass er jetzt Anspruch habe auf freundliche Bewirthung (كان من حقي عليك الموائمة). Der Kaufmann antwortete: „der Tisch steht noch da mit dem Abendbrote“. Gaubari erwiderte: „ich bin nicht gewohnt zu speisen, was Andern übrig lassen“. Nun versprach ihm der Kaufmann, wenn er übermorgen wieder ein Concert gebe, den Gaubari vor allen anderen Gästen zu Tische zu bitten.

في كشف اسرار ارباب الصنائع مجمل (33 Capp.) Fasl 27 Dieser Abschnitt enthält ein Supplement zu all den vorigen Abschnitten. Er fängt an mit der Alchymie. In dieser Wissenschaft, sagt Gaubari, ist Wahres und Falsches. Es lehrt dann Einiges von der achten Goldmacherkunst. Es kommt nur darauf an, dass man die verschiedenen Feuerarten zu unterscheiden weiss. Im 6ten Cap. erwähnt er die verschiedenen Meinungen der Alchymisten über den Stein der Weisen (الحجر الاكبر والحجر الكرم); er scheint selber mit Jošua b. Nūn (sic) zu glauben, er sei das Blut, da dieses doch das eigentlich Lebende ist. Zu Cap. 6—8 werden wieder drei Stücke der Banu Sāsān, der eigentlichen Bettlerindustriertter, erzählt; Cap. 9 u. 10 enthält eine Beschreibung der Pfefferfälschung; 11 u. 12 die der Bereitung von vergifteten Kuchen (اقراص قواطل); 13—16 lehren die Fälschung des Kupfergrüns, des Mennigs, des

Bleiweiss und des Indigo. Cap. 17—19 sind Supplemente zum 2ten Abschnitte. Aus Cap. 17 lernen wir, durch welches Mittel die Leute den Regen aufhören lassen, nämlich durch ein Pulver, das sie anzünden und dessen Rauch den Regen vertribbt (sic). Unterdessen stellen sie sich, als ob sie inbrünstig zu Gott boten, damit die Menschen sie für Günstlinge Gottes halten, deren Gebet erhört wird. Cap. 18 lehrt die Kunst eine Wasserquelle ausfindig zu machen in derselben Absicht. Der Verf. wäre selbst beinahe Dupe

dieser Kunst geworden (كذلك ان ارتبط عليهم). Er war es wirklich eine Zeitlang einer dritten, die er in Higaz üben sah. Der Mann, der diese Industrie trieb, genoss in Medina den Ruf eines Heiligen, ja man sagte, er sei grösser als Gunaid. Doch Gaubari enthielt ihn bald. In einem Gespräch, das er mit ihm führte, wusste er ihn ganz von seiner Superiorität zu überzeugen. „Ich wollte dich jagen, sagte der Mann, doch du jagst mich“ (كنت ذممت ان اصيدك). Dann theilten sie sich gegenseitig ihre Künste mit und blieben vier Monate bei einander. „Als nun die Grossen der Stadt ihn besuchten, sagt Gaubari, blieb ich stehen wie aus Ehrfurcht (في خدمته), doch sobald wir allein waren, sagte er mir: ich bitte dich dies nicht zu thun, ich sollte eigentlich vielmehr dir aufwarten“ (انا احق بالوقوف في خدمته).

Cap. 20—23 lehren welche Gefahren den Schatzgräbern drohen und wie man diesen ausweichen kann. Aus Cap. 22 sieht man, dass Gaubari selbst sich in Aegypten auch mit dieser Industrie beschäftigt hatte.

Cap. 24 ist eigentlich Supplement zu Fasl 21. Es lehrt, wie man einen Brief oder ein Buch so mit einem gewissen Mittel infiltriren kann, dass der Leser in Ohnmacht fällt. Doch gehört es in so weit zu den vorigen, da dies Mittel dienen muss, um einen listigen Menschen, der dem Schatzgräber folgen will, unschädlich zu machen.

Cap. 25 ist Supplement zu dem Abschnitt über die Astrologen, welche man „die Fremden“ (الغريباء) nennt, nicht weil sie Fremde sind, doch weil sie wunderbare Sachen thun.

Cap. 26 enthält die Geschichte eines Ima'iliten, Namens Sinan (سنان), der sich im Jahre 596 in der Burg مصبات¹⁾ als Prophet aufwarf, und als Zeuge seiner Würde ein scheinbar abgehauenes Haupt reden liess. Der Mann, der sich zu diesem Kunststück hergegeben hatte, wurde nachher ermordet. Seine Herrschaft dehnte sich über alle in der Nähe liegenden Oerter aus, und die sämtlichen Bewohner des Gebirges (جبل السكين) hingen ihm an. Noch jetzt, sagt Gaubari, ist sein Name nicht verschollen. — Im folgen-

1) Marâsid und Ibn Sa'id bei Abulfeda S. 174 Anm.

den Cap. lesen wir die Geschichte des 'Abdullāh at-Tekrūrī, der in Aidzāb einen grossen Anhang bekam unter den Afrikanern (أعجب), (عليه جميع البحارة والتكرور والتوبة والخيشة), so dass man ihn selbst ein Kloster (أوبنة) baute. Der Mann hatte eine Maschine erfunden, mit deren Hilfe er auf dem Meere tanzte. Er that dies aber nur bei Nacht. Im Jahre 615 wurde er getödet, und das Kloster abgebrochen. — Cap. 28 giebt die Geschichte eines 'Aliden, Namens Hasan, der in Jemen, in Kāhāt (قليات) lebte und das Wunder des aufblühenden Stabes zeigte. Er gewann einen grossen Anhang und wurde als Mahdi begrüsst. Im Jahre 621 wurde er überwunden und getödet. — In Cap. 29 erzählt Gaubari die Geschichte eines Mannes, den er in Gidda kennen lernte, welcher früher ein wirklich frommer Scheikh gewesen war, doch später ein Betrüger (سالموس) wurde und Wunder zeigte um Geld zu verdienen. — Cap. 30 ist die Erzählung des 160jährigen Mönchs, den der Verfasser in einem Kloster (دير القلمون) in der Gegend von Bahnesā fand ¹⁾, und welcher die Zukunft vorhersagte. Eine Nonne, die das Geheimniss kannte, theilte es dem Verf. mit. — Cap. 31 lehrt die Kunst den Schlangen Hörner zu machen, so dass die Leute glauben, sie seien wirklich von Natur gehörnt (ألها خلقاً). — Cap. 32 endlich lehrt noch einige Taschenspielerereien (نواذر المشعوذين).

Fasl 28 (3 Capp.) في كشف أسرار الهجامين الذين يهجمون البيوت من اللصوص. Die Haggāmān sind Diebe, welche entweder selbst in die Häuser gehen, nachdem sie sich durch eine Taube oder eine Katze, welche sie in die offene Thür schicken, überzeugt haben, dass Niemand darin ist; oder sie senden ein Kind, das aus Mitleid aufgenommen wird und dann die Leute bestiehlt.

Dagegen sind die im folgenden Abschnitt (Fasl 29 [4 Capp.] في كشف أسرار اللصوص الخفاف والنقوب والقتل) besprochenen in die Häuser einbrechenden Diebe und Räuber viel gefährlicher. In den drei ersten Capiteln spricht der Verf. von der ersten Klasse und den Mitteln, welcher sie sich bedienen um zu erfahren, ob die Bewohner des Hauses auf ihrer Hut sind oder nicht. Die eigentlichen Räuber zerfallen in zwei Klassen, die مداورون und die سلاون. Die Ersten bestehen die Duwär's der Kurden, Turkomannen und Araber, indem sie den Hunden Kuchen vorwerfen, die Andern sind Pferdediebe.

Fasl 30 (2 Capp.) في كشف أسرار النساء وما ليم (sic) من الدشاء. oder من الخيل والمكر والحداع. Dieser letzte Abschnitt

1) Steinsselen. S. 571. Statt البهنيسا lese man البهنيسا; der Name der Mönche lautet in unserm Codex أشمونيت (Aschmunit).

des Buches handelt also über die Listen und Kniffe der Weiber. Es werden zwei erbauliche Geschichtchen erzählt, worin die Dame mit dem Ehrennamen *قبحه* pl. *قبحاب* bezeichnet wird. Uebrigens wird der Leser gebeten, das Buch des Gâhît über diesen Gegenstand zu lesen.

Aus den vorgehenden Auszügen lernen wir Gaubari ziemlich gut kennen. Er gehörte selbst zu jener Klasse von Leuten, welchen der grössere Theil seines Buches gewidmet ist, den vagabundirenden Tausendkünstlern; er durchreiste einen grossen Theil der dem Islâm unterworfenen Länder, besuchte Indien, Maghrib und Klein-Asien, doch hielt er sich länger in Aegypten auf, und gewöhnlich in Syrien. Im Jahr 613 war er zu Hurrân, 616 in Klein-Asien, 620, 623 und 624 in Aegypten. Er war aber ein verschmitzter Gast und wurde wegen seiner überlegenen Gewandtheit manchmal in die Paläste der Fürsten und Reichen gerufen. Er war nicht ungebildet und hatte ziemlich viel gelesen, wenn auch eine seltsame Litteratur; er hatte sehr viel gesehen und beobachtet, und war ohne Zweifel ein lustiger Gesellschafter, wenn gleich nicht frei von Eitelkeit und Dünkel. Dass er wissenschaftlich nicht hoch stand, dass er fest an Goldmacherei, Sterndeuterei, Buchstaben- und Sandkunst glaubte, lässt sich von einem Taschenspieler und Schatzgräber kaum anders erwarten. Seinen sittlichen Charakter zeigt uns am Deutlichsten die Geschichte mit dem Indischen Bankier. Betrugerei, wenn sie nur fein war, war in seinen Augen keine Sünde. Er fängt zwar fast alle Abschnitte an mit einer Menge Epitheten von „schlecht, böseartig, gefährlich, diebisch u. s. w.“, jedesmal für die Klasse, die er zu besprechen beabsichtigt, doch mit sichtlichem Behagen erzählt er die Streiche seiner früheren Genossen.

Die Zeit der Abfassung des Buches lässt sich genauer bestimmen, als ich es im Cataloge gethan habe. Nicht nur dem Namen der Fürsten al-Malik al-Aschraf († 635), f. 18 r., sondern auch dem des al-Malik al-'Adil Ibu Ayyub († 645), f. 22 r. (vgl. 14 v.) wird die Formel angefügt قدسى الله روحه. Dagegen fehlt sie beim Namen des 'Izzu'd-din Albek († 655), den Gaubari persönlich kannte (f. 45 r.). Er schrieb also um 650. Vielleicht lässt sich aus dem Todesjahre des Fürsten al-Malik al-Mas'ûd, auf dessen Geheiss er sein Werk verfasste, und dem des Saifu'd-din Kiliç, der noch lebte, als der Verf. schrieb, noch Näheres ableiten.

Wir besitzen zu Leiden noch ein Buch über die Taschenspielerkunst, Cod. 119 (2), das ich bei dieser Gelegenheit etwas ausführlicher beschreiben will, als ich es im Cataloge (III, S. 182) gethan habe. Ich hatte damals das Büchlein nur durchblättert,

und so ist mir eine Stelle entgangen, welche das Alter des Buches bestimmt. S. 83 erzählt der Verf., dass er im Jahre 802 zu Haleb die Erklärung eines Kunststückes erhielt, das er früher gesehen, doch nicht begriffen hatte. Zarkhuri war eben so wie Gaubari selbst Taschenspieler. Er sagt (S. 72), dass er alles, was er lehre, von den Ganklern und Künstlern, mit welchen er umgegangen, gehört und selber geprüft habe. Unter diesen Leuten hebt er besonders hervor einen Namens Muhammad Ibnu 'l-Mu'eddin al-Imšāti (الامشاطي, S. 58 u. 76), dessen Schüler er gewesen und dem er den Titel Ustād beilegt. Er theilt zwei von diesem Manne erfundene Kunststücke mit, deren Erklärung ihn so interessirte, dass er, um sie kennen zu lernen, sogar eine Zeitlang sein Famulus wurde.

In der Beschreibung, die ich im Cataloge gegeben habe, ist noch mehr zu bessern. Die Lesart المشاتين, die ich nach Hāgi Khalfā aufgenommen habe, ist falsch und ebenso die Erklärung. Man lese mit der Hs المشاتين und übersetze: „die Lehre der mechanischen Taschenspielernei.“ Das Wort مشاتين plur. مشتاتين kommt zweimal bei Gaubari und fünfmal bei Zarkhuri vor. Die zwei ersten lauten (f. 50 v.): الغرباء ولهم أحوال لا يقطع عليها قياس ولهم فان كل نغم من حولاء لهم (f. 51 r.) und مشاتين لا تحدد ولا توصف مشاتين وسرّ وسوف الذكر من ذلك الخ. Im Zuhru 'l-Basātiā kommt es vor 1) im Titel, 2) S. 60 (حلب) وذلك ان نحن كنا نجتمع فيها في كل ليلة سبت من الاستاذين والغوات والصبيان والفراشين ونعمرها من انواع النعامير والصبغات والمشاتين انواعاً كثيرة وشدة الغوات في سائر فروع المصنوعات للملحى عند أهل المشاتين S. 73; الفنون للاستاذين S. 85; صفة من المشاتين نذكرها بعد هذا الفصل endlich die Hauptstelle (S. 52) ist der Anfang des vierten Capitels, welchen ich hier folgen lasse:

الباب الرابع في ذكر اشياء من المشعبدتين مختلفتة الصور والامضاء لا بد من ذكرها اعلم اصلح الله شأنك ان هذه الصفة من اطراف¹⁾ الفنون واغربها واصل تصنيفها وخروجها من الحجم ثم تعلم ابناء العرب فعلوها احسن من اولاد الحجم وادوا فيها اشياء كثيرة واصلها لغة والرشاقة وتنقسم على قسمين فالقسم الاول سمي العفر وهو خفة

1) Cod. اطراف

الدك والرشاقة في لعب الاحقاق ونقل البندى وتخييمه (?) وتخييمه (l.)
 ومكان البندى في عفرها بين كلوتين الكف وهذا القسم يسمى بالعفر
 وهو بغير عدة وعدة اليدين لا غير والقسم الثاني يسمى المشاتين وهو
 مصنوع (مصنوع l.) في العدة والقطع الذي (sic) عنده واصل قاعدة
 هذا الفن سبع قطع الثلثة احقاقا والثلاث بنادى والرخمة الذي
 ينقر بها على الدنى. Das Wort bedeutet also das Werkzeug, den
 mechanischen Apparat der Horoscopsteller und der Gaukler, und
 „die mechanische Taschenspiellerei“ ist der Gegensatz
 von علم العفر (das Verhüm عفر bedeutet heimlich wegnehmen,
 wegstehlen), mit welchem Namen das einfache Gaukeln, das
 Escamotiren, wobei es nur auf Geschwindigkeit und Behendigkeit
 ankommt, bezeichnet wird.

Das Büchlein enthält zehn Hauptstücke, und ausserdem noch
 ein Paar Excuse. Das erste Cap. في الصور والتماثيل giebt die Be-
 schreibung von Fischen, Männchen, Thieren von Wachs oder dgl.,
 die sich durch Magnet, Faden oder sonstige Mechanismen bewegen.
 Cap. 2 في الاقداح والعقائر behandelt allerlei Kunststücke mit Gläsern
 (اقداح) und Flaschen (عقائر), die entweder präparirt sind, oder
 wobei man das in der Hand versteckte (عقر) Zaubermittel behende
 einmischet. Cap. 3 في الاحقاق والاكسر, das Gaukeln mit Dosen und
 Bällen, mit gewissen Mechanismen versehen. Cap. 4 enthält die
 Beschreibung von mehreren kleinen Werkzeugen der Taschenspieler,
 z. B. des hohlen Bohrers, des Messers mit hohlem Griffe, u. s. w.
 Einige derselben können nur von Leuten mit langen Fingern be-
 nutzt werden. Dann giebt es weiter noch einige „Tours d'adresse“,
 wobei man Geschwindigkeit (رشاقة) im Escamotiren (دك) und viele
 Werkzeuge braucht. Cap. 5 beschreibt die Gaukelei mit Eiern,
 Schachteln, Ringen u. s. w. Cap. 6 dieselbe mit Lampen und
 Kerzen. Der grössere Theil aber dieses Cap. ist einer Be-
 schreibung der Kunst das Sesamöl (شعير) zu färben, und in einem
 Gefäss sechserlei gefärbtes Wasser zu giessen gewidmet, so dass
 die Farben geschieden bleiben. Daran schliesst sich ein Excuse an
 über kleine Neckereien und Betrügereien (المغابيات), z. B. wie man
 mit Jemand wettet, man werde ihm eine brennende Lampe zeigen
 das Oberste zu unterst gekehrt, und nachdem er die Wette ange-
 nommen hat, hält man die Lampe über ein Becken mit Wasser
 und zeigt ihm das Bild, u. s. w. Es wird in diesem Cap. auch
 eine Kerze beschrieben, die den Dienst einer Uhr thut (موقنة)

(ساعات الليل), indem am Ende jeder Stunde ein Kugelchen in ein kupfernes Becken niederfällt. Cap. 7 handelt über Klebemittel (لوازم) um z. B. gebrochenes Glas und Porzellan zu leimen, oder schwere Sachen vom Boden zu heben, und über das An- und Aufhängen von schweren oder scharfen Sachen an kleinen und weichen Gegenständen (التعليق). Cap. 8 enthält die Vorschriften, wie man Papier u. s. w. beschreiben oder färben muss, so dass die Schrift oder Farbe erst dann zum Vorschein kommen, wenn man das Papier an das Feuer, in den Sand, in das Wasser u. s. w. hält. Die Mittel heissen ليق pl. ليق. Weiter lehrt er die Kunst die Schrift auszuwischen. Im 9ten Cap. werden allerlei Kunststücke besprochen, meist zur Beistützung der Gesellschaft. Daneben finden wir Recepte für Bereitung und Fälschung von Farben. Am Ende findet man drei Excurse über die Kunststücke, welche mit Hilfe von Pfeil und Bogen ausgeführt werden.

Das 10te Cap. في ترائيف بني سامان وفنون اعمالهم ist für uns zur Vergleichung mit Gaubari das wichtigste. Der Verf. rechnet zu diesen Leuten, die man auch الغريباء oder, wie die Fallāh's, الاغوام nennt, die احباب الهم d. h. die Schatzgräber (الطاليمية); die احباب الكاف d. h. die Alchymisten (الكيمائية); die frommen Betrüger, z. B. welche vorgehen vierzig Tage ohne Befriedigung irgend eines Bedürfnisses leben zu können; die Schlangenjäger (الطوائية); die Sand- und Sterndenter (المكشون); die Zauberer. Von der Industrie jeder Klasse wird eine kurze Beschreibung gegeben.

الفصل الخامس وهو ستة ابواب في كشف اسرار اليهود وغيرهم اعلم ان هذه الطائفة التي للحقيقة واخبرتهم واشدتم كفرا ولعننا وهم اشد الناس خبثا في افعالهم واظهرهم ذلنا ومسكننا وهذا عين اللعنة واللعنة وهم اذا خلوا بانسان اغلکوه ودككوا عليه المرقد في الطعام ثم انهم يقتلوه وذلك انهم اذا ارادوا غلاك واحد جعلوا له في طعامه المرقد حتى ينام ثم يثمنون¹⁾ اليه وقد تمكنوا منه ثم يقتلوه²⁾ الباب الثاني في كشف اسرارهم ومن ذلك انهم يعلمون من يور البنين الاسود ووسخ الاذن ويصل الغار من كل واحد جزوا³⁾ ثم يجعلوه في اى طعام كان فانه ينام من وقته

1) Cod. حيث

2) Cod. وثبتت وتثبت اليه. Ebenso f. 76 v.

3) Stets unverbogen in den Recepten dieses Buches.

وساعته فيتمكّنون منه ويقتلوه في مكان لا يوبى له فأنتم فأنتم أكثر الخلق خبثاً وكفرًا ولعنة وإياك ومصاحبتي فما لهم قول ولا دين ولا أمانة وهذه صفة أخبار¹⁾ اليهود وأما الجمهور منهم فأنتم جميعهم يتعلّقون بالعطر وأنتم أوصاف يائي ذكرها، الباب الثالث في كشف أسرار²⁾ وذلك أن جمع (جميع³⁾) العطر يزغلوه ويحشّوه ويبيعوه على المسلمين ولا يوبى لهم فمن ذلك أنتم يعملون الهليلج والغافل والنوعفران والمسك والعود والكافور والمصطكا وكلها يتعلّق بالعطر وسوق الصكر ذلك في الموضع الذي يليق به واكشف أسرار⁴⁾ وأعماله أن شاء الله وأثبت بعضه، الباب الرابع في كشف أسرار⁵⁾ ومن ذلك الانطباء الطبائفة منهم فأنتم أشدّ كفرًا ونفاقًا وأنتم أسرار لا يقف عليها غيره فمن ذلك تفرّج البعيد وتهوين الشديدي فإذا أرادوا أن يداووا أنسانًا ونمروه⁶⁾ فيبادروا قبل كل شيء على حفظ قوّته ثم يعمل له دواء موافق لذلك المرض فيبريه في أيام قلائل وأن أراد أن يخفي عليكم تغافل على⁷⁾ حفظ القوّة أولاً فيسقط بعضها ثم يعمل له دواء نافع لذلك المرض ثلثة أيام ثم يحرف عليه بما يهيج عليه مرض آخر ولا يزال كذلك يدخله في شيء ويخرجه من شيء فيجعل له مقتله يأكله وأن كان المريض له شيء من أحوال⁸⁾ الدنيا وكان له وارث أشار إلى الحكيم بما يعمل ويجعل له يحرف عليه ويضعفه قليلًا قليلًا إلى أن يقتله وذلك أن كان له زوجة تريد موته فتشيم إليه وتقول يا حكيم بالله عليك أن كان عليه موت فبشرني وإنك عندى الخلاوة الوافرة فيقول أما مرضه فسالم بل يقدر الحكيم يسقيه شيئًا يسقط قوّته ثم يهلكه فإذا سمعت المرأة ذلك مع قلة عقلها ودينها وشهوتها لموتة تقول يا حكيم انصر أمشي تعمل وأني ما أردت عندى فيقول هذا الأمر لا أجسر أن أقدم عليه فلا تزال عليه وتوعده بما يريد فيقول هذا الأمر لا يتم بلجل بل يتم

1) Cod. أخبار

2) Cod. ونمروه

3) So, statt عن

4) So, statt أموال

بالمنطق فيأخذ منها ما يتفقد بينها وبينه فإن كانت ملوحة وأرادها
فيتركها ذلك اليوم ثم يقول اعلمي أن هذا الأمر لا يتم إلا
بمواصلتك لأدبرك من المني ذواه وقد انقضى الشغل ولا يزال عليها
حتى تجيبه إلى ذلك فانظر إلى هذا المكر والدعاء والحيث وكيف
يستحلون أموال الناس ويستبيحون¹⁾ نساءهم فانهم لذلك وكن خبيراً
بالأمور لا يدخل عليك شيء²⁾ الباب الخامس في كشف أسرارهم فمن
ذلك البوارز والخوازين اللحن يدورون بالبيوت والضياع والنساء فإن
لهم امر لا يقف عليه أحد ولا يعد ولا يحسد فمن ذلك أنهم يعملون
بالنساء القبايح ويغشون لهم³⁾ أبواب لا تكيف بل يبيعونهم بما
يخطون به عقل الرجل ويدمغه ويهينه حتى أنه إذا رأى أحداً عند
أمراته لا ينطق وإن راحت إلى موضع لا يقول لها شيئاً⁴⁾ وأتى شيء
فالت صدقها فمن ذلك منج للعمل فإن له في هذا الباب فعل عظيم
وكذلك منج الرخم ومنج الحمار وأشياء كثيرة يطول شرحها ثم أنهم لهم
أفعال كثيرة فانهم ذلك⁵⁾ الباب السادس في كشف أسرارهم وذلك أنهم
فرشون لهم ذواه إذا أطعته المرأة الرجل صيفاً⁶⁾ باحت لا يعلم ما
يقال له ولا ينطق ولا يعلم ما هو فيه ولا ما يتم عليه فإذا ارادوا ذلك
فانهم يأخذون من الكاسكج جرو ومن حب البلاد جرو ومن الغاريقون
جرو فيدق الجميع دقا ناعماً ويتعلم في طعام فبانه إذا ائله يبقا
باحث ولا يعلم ما يتم في العالم

1) Cod. unendlich ويستبيحون vgl. Steinschn. S. 575 ويستبيحون

2) So, statt لها, und nachher يبيعونها statt يبيعونها

3) Cod. شيء

4) So, statt يلقى

Nachträgliches

zu den Proben syrischer Poesie aus Jacob von Sarug.

Von

Dr. P. Pius Zingerle ¹⁾.

Weil in diesen Proben sich manche zweifelhafte Lesarten finden, sei es mir gestattet, wenigstens einige derselben aus Vaticanischen Handschriften zu verbessern oder näher zu bestimmen. Diese nachträglichen Bemerkungen beziehen sich auf solche Stücke, deren Text ich ohne langes Nachsuchen in den Manuscripten finden konnte, während ich bei manchen andern in den syrischen Urvierern befindlichen Proben aus Jacob von Sarug längere Zeit die Codices hätte vergleichen müssen, indem die Reden oder Gesänge, woraus sie genommen sind, nicht näher bezeichnet werden.

Gleich zur ersten Probe (Bd. XII, S. 118) ist zu bemerken, dass die Lesart ܐܠܐܝܡ im 1. Verse der 3. Strophe sowohl im Cod. 70 als auch im Cod. 92 steht, hiemit meine Vermuthung, es möchte ܐܠܐܝܡ zu lesen seyn, nicht bestätigt wird, dem gemäss also auch in der Uebersetzung die einfache Zahl stehen muss. Uebrigens fehlen nicht selten in Handschriften die Punkte Ribbui als Zeichen des Plurals an Stellen, wo jedenfalls die vielfache Zahl vom Contexte gefordert wird.

Bd. XIII S. 58 habe ich im V. 2 der Stroph. 3 nach dem gedruckten Officium ohne Bedenken ܐܠܐܝܡ aufgenommen, wozu E. H. „sic“ als Note beifügte. Wohl wissend, dass der Regel gemäss ܐܠܐܝܡ stehen sollte, hielt ich ܐܠܐܝܡ für zulässig, weil ich in einzelnen Fällen das Nun beibehalten gefunden habe, wie z. B. Gen. 41, 51 im Pentateuch v. Kirsch ܐܠܐܝܡ, in Assem. Bibl. Orient. I. p. 238 ܐܠܐܝܡ, in den Verbis ܐܠܐܝܡ, ܐܠܐܝܡ etc. In den Handschriften N. 115 und 117 steht aber die richtige Lesart ܐܠܐܝܡ, wonach der

¹⁾ Ich nehme hier Anlass zu bemerken, dass der in Bd. XVII angefangene und in Bd. XVIII fortgesetzte Beitrag aus der Mensura Caerminum des Stephanus Aldonensis später fortgesetzt wird.

Fehler des gedruckten Officiums und meine Schreibweise zu verbessern sind.

Die folgenden Bemerkungen beziehen sich auf die Proben aus der Lobrede auf den Styliten Simeon. Der sehr reiche Cod. Vatic. 117 bietet nachstehende Lesarten:

Zu Bd. XIV. S. 682 ܕܢܚܝܠܐ, wo ich den Plural vermuthete; ܐܢܚܝܠܐ im V. 7 ist im Cod. vollständig ܐܢܚܝܠܐ geschrieben. Was das Wort ܢܚܝܠܐ betrifft (S. 683 v. 1), hat nach Herrn Geiger's richtiger Conjectur (Bd. XV. S. 414) der Codex ܕܢܚܝܠܐ „an den Wänden“. Ebenso wird zu S. 684, 1 meine Vermuthung bestätigt, dass ܡܚܚܝܬܐ und ܡܚܚܝܬܐ im Singular zu lesen sind: ܡܚܚܝܬܐ und ܡܚܚܝܬܐ. Auch die S. 684 Z. 6 vorkommende Stelle ܐܢܚܝܠܐ ܐܢܚܝܠܐ muss nach der Lesart des Manuscripts umgeändert werden in ܐܢܚܝܠܐ ܐܢܚܝܠܐ „und die Luft ward verfinstert.“ Die Form ܐܢܚܝܠܐ hat auch der Codex. Anstatt ܐܢܚܝܠܐ (S. 684, v. 9) hat der Cod. wieder (wie oben bei ܐܢܚܝܠܐ) den Plural ܐܢܚܝܠܐ ganz ausgeschrieben. Dass in Handschriften das o und a der Plurale oft ausgelassen sind, ist übrigens allbekannt. S. 685 Z. 1 ist wirklich, wie ich vermuthete, ܕܢܚܝܠܐ zu lesen, i anstatt j; und anstatt ܕܢܚܝܠܐ in demselben Verse hat der Codex die passendere Lesart ܕܢܚܝܠܐ. Die Buchstaben ܕ und ܕ sind in Handschriften oft schwer zu unterscheiden, so wie ܕ und ܕ, ܕ und ܕ, ܕ und ܕ. — Zu S. 689 im V. 2 ist im Cod. ܕܢܚܝܠܐ geschrieben anstatt ܕܢܚܝܠܐ. Ebendasselbst muss im V. 10 ܡܚܚܝܬܐ für ܡܚܚܝܬܐ und im V. 14 ܡܚܚܝܬܐ für ܡܚܚܝܬܐ gelesen werden. Im Lexicon von Castell-Michaelis fehlt das Verbum ܡܚܚܝܬܐ pag. 142, wohl aber sind die Derivata ܡܚܚܝܬܐ amputatio, ܡܚܚܝܬܐ tonsor, ܡܚܚܝܬܐ tonsura aufgeführt. Für S. 690 Z. 1 findet sich im Cod. die Lesart ܕܢܚܝܠܐ ohne o vor dem l. Vgl. Mich. Lexic. I. S. 464.

Den Freunden der aus Jacob von Sarug gegebenen Proben dürfte es nicht unangenehm seyn, wenn ich hier die Fortsetzung der ersten Probe (Bd. XII S. 118) anschliesse, aus dem Cod. Vatic. 92 genommen. Der Gesang hat den Titel:

De defunctis regibus et divitibus.

חַיִּי בְּיָמַי, אֲבִי בְּיָמָיו, בְּרָשָׁתְךָ חַיִּי עֲתִידָהּ
 וְחַיִּי בְּיָמַי בְּרָשָׁתְךָ נִשְׁמָרָה, וְלֹא מִיָּדְךָ:
 לֹא מִיָּדְךָ חַיִּי עֲתִידָהּ מִלְּפָנֶיךָ חַיִּי
 לֹא מִלְּפָנֶיךָ חַיִּי אֲנִי

אֲנִי אֶחָד מִבְּרִיתְךָ אֲבִי, אֲבִי אֲנִי
 מִבְּרִיתְךָ אֲבִי, לֹא מִלְּפָנֶיךָ אֲבִי, אֲנִי מִלְּפָנֶיךָ:
 מִלְּפָנֶיךָ עֲתִידָהּ חַיִּי, חַיִּי מִלְּפָנֶיךָ
 מִלְּפָנֶיךָ חַיִּי, חַיִּי מִלְּפָנֶיךָ חַיִּי, חַיִּי מִלְּפָנֶיךָ

חַיִּי מִלְּפָנֶיךָ אֲבִי, חַיִּי מִלְּפָנֶיךָ אֲבִי
 חַיִּי מִלְּפָנֶיךָ אֲבִי, חַיִּי מִלְּפָנֶיךָ אֲבִי:
 חַיִּי מִלְּפָנֶיךָ חַיִּי, חַיִּי מִלְּפָנֶיךָ חַיִּי
 לֹא מִלְּפָנֶיךָ אֲבִי, חַיִּי מִלְּפָנֶיךָ אֲבִי

O wer gibt mir, dass meine Schulden mit meinen Gütern zurückblieben
 Und mit meinen Besitzungen meine Sünden alle meine Erben nähmen!
 Wenn die Sünden mit den Gütern zurückgelassen würden,
 So wär' ich nicht betrübt, dass ich verliess

Gross ist das Leid; denn meine Sünden sind wohl mein,
 Mein Eigenthum aber geben sie mir nicht, dass ich sein Herr wäre.
 Meines Eigenthums wegen verübt' ich Unrecht, da es gesammelt ward;
 Mein Eigenthum nahmen sie, liessen aber das Unrecht zurück als
 Gewinn mir.

Schlechte Theilung: die Sünden mein und der Reichtum Besitz
 eines Andern,

Mein die Hölle, meine Erben aber schwelgen von meinen Gütern!
 Ich liess viel, ich sammelte viel und erwarb viel
 Und ausser Sünden blieb mir nichts von meinen Gütern.

U. s. w. U. s. w.

1) Folgt eine unlesbare Stelle. Vielleicht folgten die Worte:

חַיִּי מִלְּפָנֶיךָ אֲבִי

„dass ich mein Besitzthum bei meinen Erben zurückliess“. Ähnliches fordert
 der Zusammenhang.

Da die übrigen Strophen völlig ohne poetischen Werth sind und manche Stelle noch dazu unlesbar ist, mag die hiemit gegebene Ergänzung der ersten Probe genügen.

Im Vertrauen auf die Geduld und Nachsicht der Leser aber, die einiges Interesse für die syrische Poesie haben, erlaube ich mir einige Strophen aus einem andern Grabgesange Jacobs von Sarug als eine neue Probe beizufügen. Derselbe findet sich im nämlichen Codex 92 unter dem Titel: *خُلا خُتْمًا مَسْتَقِيمًا*, bildet eine lange Apostrophe an den Tod und ist nicht ohne Lebendigkeit und Kraft des Ausdruckes.

أَوَ كَرَّ مَوْتُهُ إِذَا صَفَا فَعْدُ دَحْدَحْدَ لَا إِنْعَادُهُ
 وَكَيْفَ يَمُوتُ أَيُّهُ ذَاكَ لَحْيٌ يَمُوتُ وَإِنَّمَا لَحْيُهُ مَوْتُهُ
 يَمُوتُ وَيَمُوتُ حَمْدًا لَا مَذْمُومَ لَوْ هُوَ أَيُّهُ
 مَنَ مَرَدُّهُ إِذَا بَدَلَهُ إِنْ تَبَّ أَهْلُهُ مَرَدُّهُ
 هَا مُنْصَلَا أَيُّهُ دَامَ دَامًا لَا خَفَاةَ هَا
 مَرَدُّهُ إِذَا حَمْدًا صَدَا لَحْيَتُهُ
 هَا دَامَ مَرَدُّهُ نَقْدًا وَنَقْدًا مَقْتَلًا بِمَقْتَلَا
 صَدَا إِذَا يُسْقِطُ كَرَّ مَوْتُهُ فَكَيْفَ أَيُّهُ
 مَنَ لَوْ عَدَا ١) مَعْمَرُ مَوْتُهُ إِذَا صَدَا مَرَدُّهُ أَيُّهُ

O Tod, wie frech erhebst du dich gegen die Menschheit
 Und verfolgst drohend das Menschengeschlecht, es zu Grunde zu
 richten!

Tyrann der Unterwelt, wie lange bleibst du ungesättigt
 Von den Geschlechtern, die du heiss hungerig verschlungen?

Sieh: sachte sachte sammelst du die Geschlechter alle
 Und noch hungert dein grosser Wanst nach Menschen!
 In deiner Behausung sind Reihen von Königen und Schaaren von
 Völkern,
 Eine ungeheure Beute, von dir gesammelt, und noch bist du arm!
 Wer klagt über dich nicht, o Tod, wie grausam du bist?

1) *صَدَا* versteht ich hier und im V. 1 der Strophe 6 in der Bedeutung „conquassatus est“. Die Präposition *حَمْدًا*, womit diese Verbum an beiden

וְאִתְּמַר עֲשֵׂה כְּכָל מַעֲשֵׂי חַיִּים וְאִתְּמַר
 חַיִּים וְאִתְּמַר כְּכָל מַעֲשֵׂי חַיִּים
 וְאִתְּמַר כְּכָל מַעֲשֵׂי חַיִּים וְאִתְּמַר¹⁾

אִתְּמַר כְּכָל מַעֲשֵׂי חַיִּים וְאִתְּמַר
 כְּכָל מַעֲשֵׂי חַיִּים וְאִתְּמַר כְּכָל מַעֲשֵׂי חַיִּים
 וְאִתְּמַר כְּכָל מַעֲשֵׂי חַיִּים וְאִתְּמַר
 וְאִתְּמַר כְּכָל מַעֲשֵׂי חַיִּים וְאִתְּמַר

וְאִתְּמַר כְּכָל מַעֲשֵׂי חַיִּים וְאִתְּמַר
 וְאִתְּמַר כְּכָל מַעֲשֵׂי חַיִּים וְאִתְּמַר
 וְאִתְּמַר כְּכָל מַעֲשֵׂי חַיִּים וְאִתְּמַר
 וְאִתְּמַר כְּכָל מַעֲשֵׂי חַיִּים וְאִתְּמַר

Weil du ihren Genossen als Beute gefangen weggeführt,
 Mit grossem Leide schreit über dich der bedrängte Waise,
 Weil man ihn misshandelt, hilflos lässt, und er flucht über dich.

Du, o Tod, fühlst kein Erbarmen gegen die Schönen,
 Und ohne Mitleid vernichtest du alle Zierden.
 Bis zu dir (zu deiner Ankunft) ist die Schönheit schön, und sie
 wird vernichtet;
 Denn du zerstörst des Menschen Schönheit in deiner Behausung.

Triffst auf dich der glänzend-heitere Bräutigam, so ergreift ihn Be-
 stürzung,
 Sein Licht wird finster, seine Schönheit welkt, es schwindet sein
 Glanz.
 Seine Leuchte erlischt, seine Krone fällt, sein Schmuck vergeht,
 Und in seinem Gemache wird dichtes Dunkel, weil du eintrittst.

1) In den zunächst im Cod. folgenden hier weggelassenen Versen sind manche Wörter unlesbar geworden.

3) In diesem Worte ist ein Buchstabe unlesbar. Das Wort wird wohl
 שְׂמֵחַ heissen. Man findet auch שְׂמֵחַ und שְׂמֵחַ in der Bedeutung: Putz,
 Schmuck.

[illegible]

Zum Schlusse dieses Nachtrags erlaube ich mir endlich noch, aus einem Klaggedichte Jacobs von Sarag über den Tod von Kindern Einiges beizufügen. In diesem Gesange wird die Vergleichung der Welt mit einem herrlichen Baume durchgeführt, an dem die Kinder als liebliche Blüthen prangen und vom Tode oft im schönsten Schmucke fortgerissen werden. Einzelne kaum mehr lesbare Ausdrücke habe ich nach Zusammenhang und Metrum herzustellen versucht, wozu einzelne noch erkennbare Buchstaben den Anhaltspunct gaben.

ܐܢܬܝܢܐ ܕܐܢܬܝܢܐ ܕܐܢܬܝܢܐ ܕܐܢܬܝܢܐ
 ܐܢܬܝܢܐ ܕܐܢܬܝܢܐ ܕܐܢܬܝܢܐ ܕܐܢܬܝܢܐ
 ܐܢܬܝܢܐ ܕܐܢܬܝܢܐ ܕܐܢܬܝܢܐ ܕܐܢܬܝܢܐ
 ܐܢܬܝܢܐ ܕܐܢܬܝܢܐ ܕܐܢܬܝܢܐ ܕܐܢܬܝܢܐ

ܐܢܬܝܢܐ ܕܐܢܬܝܢܐ ܕܐܢܬܝܢܐ ܕܐܢܬܝܢܐ
 ܐܢܬܝܢܐ ܕܐܢܬܝܢܐ ܕܐܢܬܝܢܐ ܕܐܢܬܝܢܐ
 ܐܢܬܝܢܐ ܕܐܢܬܝܢܐ ܕܐܢܬܝܢܐ ܕܐܢܬܝܢܐ
 ܐܢܬܝܢܐ ܕܐܢܬܝܢܐ ܕܐܢܬܝܢܐ ܕܐܢܬܝܢܐ

ܐܢܬܝܢܐ ܕܐܢܬܝܢܐ ܕܐܢܬܝܢܐ ܕܐܢܬܝܢܐ
 ܐܢܬܝܢܐ ܕܐܢܬܝܢܐ ܕܐܢܬܝܢܐ ܕܐܢܬܝܢܐ
 ܐܢܬܝܢܐ ܕܐܢܬܝܢܐ ܕܐܢܬܝܢܐ ܕܐܢܬܝܢܐ
 ܐܢܬܝܢܐ ܕܐܢܬܝܢܐ ܕܐܢܬܝܢܐ ܕܐܢܬܝܢܐ

ܐܢܬܝܢܐ ܕܐܢܬܝܢܐ ܕܐܢܬܝܢܐ ܕܐܢܬܝܢܐ
 ܐܢܬܝܢܐ ܕܐܢܬܝܢܐ ܕܐܢܬܝܢܐ ܕܐܢܬܝܢܐ
 ܐܢܬܝܢܐ ܕܐܢܬܝܢܐ ܕܐܢܬܝܢܐ ܕܐܢܬܝܢܐ
 ܐܢܬܝܢܐ ܕܐܢܬܝܢܐ ܕܐܢܬܝܢܐ ܕܐܢܬܝܢܐ

ܐܢܬܝܢܐ ܕܐܢܬܝܢܐ ܕܐܢܬܝܢܐ ܕܐܢܬܝܢܐ
 ܐܢܬܝܢܐ ܕܐܢܬܝܢܐ ܕܐܢܬܝܢܐ ܕܐܢܬܝܢܐ
 ܐܢܬܝܢܐ ܕܐܢܬܝܢܐ ܕܐܢܬܝܢܐ ܕܐܢܬܝܢܐ
 ܐܢܬܝܢܐ ܕܐܢܬܝܢܐ ܕܐܢܬܝܢܐ ܕܐܢܬܝܢܐ

1) In diesem Verse ist zweimal die Syncope anzunehmen, dass „r'chimitun“ und „r'hibitun“ nur dreissylbig gelesen werden wie ܐܢܬܝܢܐ ܕܐܢܬܝܢܐ ܕܐܢܬܝܢܐ ܕܐܢܬܝܢܐ. Vgl. Uhlemann, Gramm. d. syr. Sprache S. 264, 1 ff. u. S. 39.

2) Dieses ܐܢܬܝܢܐ scheint mir als causus absolutus vorangestellt: „et quod ad vos attinet“. Will man ܐܢܬܝܢܐ lesen, so hängt der Accusativ von diesem Verbo ab, und die Stelle wäre dann wörtlich latein.: „Et festinat et vos quoque praeterire faciat, ut satis ad finem.“

Geschlechter von der Welt vergehen.
 Der Lenz macht an den Bäumen Schmuck
 Der Blätter und der Frücht' entstehen;
 Doch bald entblösst des Winters Druck
 Die Aest' und macht die Pracht vergehen.

Geburt und Tod stellt dar die Zeit,
 Wie Monat sich an Monat reiht,
 Und läßt in wechselnden Gestalten
 Sie ihre eigne Macht entfalten.
 Sie machen Blüth' und Frücht' entstehn
 An Aesten, die sich kleiden schön;
 Doch bald fällt alles ab, vergangen
 Ist bald wie nichts das bunte Prangen.

Durch Lieblichkeit den Blick erfreut
 Der Früchte Pracht zur Sommerzeit;
 Zur Zeit des Winters wirst du finden,
 Wie von den Aesten sie verschwinden.
 So ist auch hold des Lebens Zeit,
 Ist voll der Lust und Heiterkeit:
 Doch hässlich ist, mit Ernst betrachtet,
 Des Todes Zeit, von Grau'n umnachtet.

O Baum, dess' Früchte abgepfückt,
 Wo ist die Pracht, die dich geschmückt?
 So hold sind sie an dir gehangen,
 Wo ist nun hingefloh'n ihr Prangen? —
 Und du, o Welt! wohin entflohn
 Aus dir sind die Geschlechter schon,
 Die du gehegt und die dem Ende
 Zufahrten jetzt schon deine Hände? ¹⁾

O Blüthen, die zu Früchten geworden, bleibt doch, damit wir sehen, wie lieblich ihr seyd und wie ihr eilet zu entschwinden! O Kinder, die da Männer geworden, gekommen ist die Zeit und eilt vortber zu gehn, und auch ihr werdet dem Ende zuwandeln.

Bestehend Geschlecht, mach Raum dem kommenden Geschlechte, wie dir auch Raum gemacht das Geschlecht vor dir. Du hast das todte (frühere) zu Grabe geleitet; komm, werde selbst todt, damit sie dich zu Grabe geleiten; denn zu diesem Wege der Welt sind alle, die hinausgehn, verpflichtet (wörtlich: denn gemeinschaftliche Schuld ist der Weg der Welt für alle Hinausgehenden).

1) Um mich und die geduldigen Leser nicht länger mit Reimen zu plagen, füge ich die folgenden, meistens an sich schon weniger poetischen Strophen in trauer prosaischer Verdeutschung bei.

- Sobald der Mensch durch die Geburt in die Schöpfung eintritt, ist sein Weg zum Ziele des Grabes gebahnt und er wandelt denselben. Herbei, o ihr Vorgänger, macht frei den Raum für eure Nachfolger; denn vorwärts drängt der Weg und lässt sich nicht hemmen von den Vorbeiwandelnden (d. h. er duldet keinen Stillstand; alle müssen unanhaltsam vorwärts).
- Herab, o Früchte, von den Bäumen; denn seht! andere Blüten sind entsprossen, um wie ihr das Dasein zu genießen. Seht! Kinder wachsen heran und kommen, um Platz zu nehmen; leeret also den Platz, damit sie an eure Stelle treten!
- Seht! sie alle, die vor euch waren, sind vorübergegangen und haben den Platz geleert und Weg gemacht, damit ihr kommet. Ihr drängtet sie vorwärts und sie zogen hinaus und schieden dahin vor euch, und ihr bemächtigtet euch der Zeit des Lebens und freutet euch ihrer.
- Schaut auf den Weg, wie andere darauf fortgetrieben werden und kommen und euch drängen, vor ihnen euch zu entfernen! Nicht hält auf der Weg, er steht nicht ab vom Fortschreiten; zieht denn weg, o Vorgänger, und macht Andern Raum, dass sie kommen!
- Vollendet ist die Zeit, die euch zu Theil geworden, von der Erde Besitz zu nehmen. Andere Erben sind in die Welt gekommen; herbei denn, damit diese stehen können! Mit der Lebenszeit, die euch zugetheilt ward, habt ihr gewirthschaftet; seht! andere Verwalter (Haushalter) sind hervorgewachsen, damit ihr abtretet.
- Dahin geeilt ist das Geschlecht und steht am Ausgange des Weges, und ein ander Geschlecht ist aufgetreten, darauf zu wandeln, damit es auch vergehe. Dein Sommer ist vollendet, o schöne Frucht, und du fällst vom Baume. Was bleibst du stehen?
- Jene Blüthe, die nach dir aufgesprosst, dränget dich fort, damit auch sie komme und sich zeige am Baume. Kinder sind aufgewachsen und Männer geworden und rufen dir zu: „Mach uns Platz auf der Brücke, damit wir zum Ende hinüberschreiten können!“
- Sie gestatten dir nicht, auf dem Uebergange stille zu stehn; denn wer da kommt, zieht vorbei: so entferne denn auch dich! Der Weg drängt und führt die Geschlechter dem Ende zu. Wohl dem, der makellos auf dem Wege gewandelt!
- Adam hat ihn angebahnt und alle seine Kinder wandeln darauf. Gepriesen sei, der alle Geschlechter vergehen heisst und selbst nicht vergeht.

Die gesetzlichen Differenzen zwischen Samaritanern und Juden.

Von

Rabb. Dr. Geiger.

Zum Wesen des Samaritanismus gehört seine Eigenthümlichkeit in der Uebung der durch den Pentateuch vorgeschriebenen Gesetze. Man hat bisher diese Seite des samaritanischen geistigen und religiösen Lebens zu wenig beachtet. Uns mögen die Deutungen einzelner pentateuchischer Stellen und das daran sich knüpfende Auseinandergehen der Samaritaner von den Juden, zumal von der zur Herrschaft gelangten pharisäischen Auffassung und Uebung, oft kleinlich und bedeutungslos erscheinen; für die Sekten selbst wären es Fragen vom gewichtigsten Inhalte, und die abweichenden Ansichten in diesen Punkten befestigten und erweiterten die Kluft mehr als jede andere Differenz. Die Samaritaner waren religionsphilosophisch, dogmatisch, von den andern Juden sehr wenig unterschieden. Sie hielten an dem Monotheismus mit gleicher Strenge, wie diese fest. Wenn sie sich gegenseitig auch in Betreff des Glaubens verketzern, so beruht diese gegenseitige Verdächtigung mehr in Parteileidenschaft als sie thatsächlich begründet ist. So beschuldigen die Juden die Samaritaner des Götzendienstes, den sie angeblich bei ihrer ersten Entstehung nicht ganz aufgegeben hätten, nachdem der Vorwurf längere Zeit verstummt war, wiederum mit dem zweiten christl. Jahrhunderte, zur Zeit wo das Volksleben mit seiner genug kräftigen staatlichen Trennung in beiden zerfiel und durch ein engeres gesetzliches Band ersetzt werden musste. Nachdem Jerusalem und Garisim, die trennenden Mittelpunkte, zerstört waren und kaum mehr betreten werden durften, musste die in den Herzen lebende Trennung einen andern dem Volke greifbaren Ausdruck haben. Man schleuderte den „Kuthim“ den Vorwurf des Götzendienstes in's Antlitz; auf dem Garisim habe man das Bild einer von ihnen verehrten Taube gefunden. Dieser Vorwurf, den man früher gar nicht gekannt, war vom Hass geboren, er war nicht die Veranlassung zur Trennung. Umgekehrt schmähten die Samaritaner die Pharisäer, dass sie die sinnlichen Ausdrücke der Bibel in nackter Wörtlichkeit annähmen, Gott nicht in seiner reinen Geistigkeit zu erfassen wüssten, dass sie die heiligen Männer der

Vorzeit nicht sorgsam genug vor Fehlern und Makel in ihrer Auffassung und Darstellung bewahren. Gingen die Juden, d. h. die Pharisäer, in diesen Punkten vielleicht mit derberer Realität zu Werke, so liessen sie es an künstlichen Umdeutungen darin auch nicht fehlen, die philosophischen Rabbinen waren später auch hierin die Lehrmeister der Sekten, und der Mangel an höherer Bildung machte wahrlich die Samaritaner nicht geeignet ihr Religionssystem in idealer Höhe zu bewahren. Aus diesen Abweichungen sind die mächtigen Schranken, welche Jahrtausende hindurch Samaritaner von Juden trennen, nicht errichtet worden.

Die Trennung war vielmehr eine in das graue Alterthum hinaufreichende, blieb bei allem Wechsel der Zeiten und durchdrang mit ihrer politisch-religiösen Färbung das ganze Leben, wie es sich auch weiter gestaltete. Die Samaritaner waren Trümmer und Anhänger des Israelreiches mit den aus ihm sich forterbenden, wenn auch vielfach modificirten religiösen Vorschriften, die Juden wollten ausschliesslich das Reich Juda mit der von ihm repräsentirten erneuten religiösen Richtung fortführen. Die Samaritaner hielten daher die geheiligten Stätten in Israel, Sichem und Garisim, fest, sie ehrten den Stammvater Joseph vor allen; aber sie folgten auch im Gesetzesleben mit entschiedener Vorliebe der Richtung in Israel, die wir anführen müssen blos durch die jüdische Brille zu betrachten, nach der uns die ganze alte Geschichte Israel's übergeben worden und von uns angeschaut wird. Wenn sie daher auch den ganzen Pentateuch, nicht blos dessen israelitische Grundlage, sondern auch die jüdische Fortsetzung und Umgestaltung aus der Hand der Juden aufnahmen, so hat doch die alte Sitte in ihnen denselben eine Deutung verliehen, die sich der israelitischen Uebung mehr näherte. Umgekehrt hatten die Juden das alt-israelitische Erbe in ihr Religionssystem aufgenommen und es errang seine Geltung, wenn auch der Judaismus es nicht gebilligt hatte. Dennoch sollte es nicht vorwiegend sein, vielmehr hinter die Anforderungen der jüdischen Richtung zurücktreten. Bei der Reconstitution des Staatslebens mit dem zweiten Tempel hatte sich nämlich die Verschmelzung des geistigen Erbes von Israel und Juda im Pentateuch vollzogen, und ebenso sollte sie ihren versöhnenden Ausdruck in den herrschenden Priestern aus der Familie Zadok finden. So hielten die Sadducäer, wenn auch Vertreter des Judaismus, doch zugleich mit Ernst an vielen aus Israel überlieferten Anschauungen fest. Sosehr sie durch die Betonung Jerusalems und seines Tempels von den Verehrern Garisim's getrennt waren, so standen sie doch durch ihre priesterlich-israelitische Richtung in näherer Verwandtschaft zu den Samaritanern, und die gleiche Verwandtschaft zeigen deren Epigonen, die Karäer. Der Pharisaismus aber kämpfte, bei aller Verehrung für den ganzen Pentateuch, für strengere Durchführung der jüdischen Reform; jemehr er siegte, um so weiter entfernte sich das Judenthum von dem Samaritanismus.

So wird uns diese Betrachtung der gesetzlichen Differenzen zwischen Samaritanismus und Judenthum zugleich ein belehrender Fingerzeig für das Verständniss der Sekten innerhalb des Judenthums selbst, ja sogar für dessen älteste Entwicklung, für die Zusammensetzung der biblischen Lehre aus heterogenen Bestandtheilen, die sich im Laufe der Zeit durchdrangen.

Gehen wir nun zu den Einzelheiten und beginnen wir unsere Betrachtung mit dem Acte, welcher den neugeborenen Knaben in das Judenthum einführt, also mit der

Beschneidung.

In dem Verse 1 Mos. 17, 14 scheint man in alter Zeit ohne weitere Absicht als blos im Verlangen, die Stelle mit V. 12 gleichlautender zu machen, die Worte ביום השמיני nach זרעו eingeschoben zu haben: so liest der Samaritaner und so übersetzen die 70. Dieser Zusatz, welcher sich nur bei den Samaritanern erhalten hat, begründete jedoch wohl in früher Zeit keine weitere gesetzliche Verschiedenheit. Denn dass die Beschneidung am achten Tage Statt finde, hatte ja eben V. 12 und ebenso 3 Mos. 12, 3 ausgesprochen. Erst später scheint die Frage aufgetaucht zu sein, ob unter Umständen eine Verschiebung statthaft sei. Sollte etwa, wenn der achte Tag auf einen Sabbath oder einen Festtag trifft, die Beschneidung als eine an diesen Tagen verbotene Arbeit untersagt sein und deshalb auf den folgenden Tag verschoben werden? Keine ältere Richtung unter den Juden scheint einer solchen Aengstlichkeit Raum gegeben zu haben, und wenn der Pharisäismus die Beschneidung selbst und alle für sie nöthigen, früher nicht wohl möglichen Vorbereitungen am Sabbathe auszuführen gestattet, ja vorschreibt (Mischnah Schabbath c. 18 Ende, 19, 1—4): so ist keine Andeutung vorhanden, dass etwa der Sadducäismus darin abweichender Meinung gewesen sei. Erst 'Anan, der Begründer des Karäismus, will die Beschneidung in der Abenddämmerung des Sabbath vorgenommen haben, damit die darauf folgenden Handlungen, welche die Heilung des Kindes erforderlich machen könnte, nicht auch in den Sabbath treffen. Schon dass er nicht wagt, die Beschneidung selbst geradezu auf den folgenden Tag zu verlegen, beweist, dass er nicht auf einer alten Partei-Abweichung fusst, sondern ein selbsterdachtes Bedenken zur Veranlassung einer Neuerung aufgreift; die späteren Karäer folgen ihm darin in der That nicht. Freilich hat seinerseits der Pharisäismus hier und da Bedenken, nämlich wenn Zweifel über den rechten achten Tag sich geltend machen. Ist nämlich das Kind in der Abenddämmerung geboren, so dass man nicht genau bestimmen kann, ob der Moment seines Eintritts ins Dasein dem vorangegangenen oder dem folgenden Tage angehört, so entsteht auch darüber Zweifel, wann nun der achte Tag ist, und es ist selbstverständlich untersagt, das Kind an dem Tage zu beschneiden, welcher möglicher

Weise erst der siebente sein könnte, vielmehr ist die Beschneidung erst an dem Tage vorzunehmen, welcher vielleicht schon der neunte sein könnte. An diesen Punkt aber heftet sich die Ängstlichkeit wegen der Sabbathentweihung. Wenn nämlich der Knabe am Freitag Abend in der Dämmerungszeit geboren worden, so kann die Beschneidung erst am Sabbath der folgenden Woche Statt finden. Dieser ist sicher der achte, möglich aber bereits der neunte Tag nach der Geburt. Wie nun, soll das Arbeitsverbot des Sabbath der Beschneidung auch dann weichen, wenn diese möglicher Weise erst am neunten, also nicht rechtzeitig vollzogen wird? Das gestattet der Pharissismus nicht, er verlangt vielmehr dann den Aufschub der Handlung auf den darauf folgenden Sonntag, der jedenfalls der neunte, vielleicht auch schon der zehnte ist: trifft ein Festtag auf diesen Sonntag, so ist noch ein weiterer Aufschub um einen Tag, und folgt das Neujahr, welches bereits in alter Zeit zwei Tage hinter einander gefeiert wurde, unmittelbar auf den Sabbath, ein Aufschub gar um diese zwei Tage geboten, so dass erst an dem Tage, der sicher der elfte, vielleicht auch der zwölfte ist, die Beschneidung vollzogen wird. Dies lehrt die Mischnah (Schabbath 10, 5) mit den Worten: **קטן נסמיה לסמיה ולגשרה ולאחר** und verzeichnet die angegebenen Fälle für die späteren Fristen. Ob irgend eine nichtpharisaäische Richtung sich für diese Fälle abweichend entschieden, ist mir nicht bekannt, und auch von den Samaritanern finde ich nicht, dass sie bei einem solchen Zweifel dem Pharissismus entgegentreten. Es wäre zwar möglich, dass sie eben verlangten, ein in der Abenddämmerung gebornes Kind solle am achten Tage wiederum in der Abenddämmerung beschnitten werden. Ein solches Verfahren hören wir (jerus. Schabb. z. St.) von einem Jakob aus dem Dorfe **בכיריא** einem Lehrer Chaggai vorschlagen, worauf ihn dieser mit der Bemerkung abweist, man könne denselben Moment nicht mit Sicherheit treffen. Jedoch finde ich, wie gesagt, darüber nichts angegeben.

Wenn, wie früher (vgl. d. Zeitschr. Bd. XX S. 164) mitgetheilt worden, der Commentator Ibrahim gegen den eben aus der Mischnah angeführten Satz polemisiert, so geschieht dies, weil er dessen Sinn verkennt, und hat er einen ganz andern Fall im Auge. Die Mischnah a. a. O. führt nämlich fort: **קטן החולה אין מוהלין אותו** „an einem kranken Knaben vollzieht man die Beschneidung erst dann, wenn er wieder gesund geworden“, ja die Baraitha (Thosseftha c. 16, angeführt jerus. Jebamoth 6, 6 u. babli das. 64 b) geht noch weiter und erklärt, dass wenn zwei (nach einer andern Meinung drei) frühere Brüder an der Beschneidung gestorben, dürfe der dritte (der vierte) gar nicht beschnitten werden; solche Unbeschnittene werden sonst ganz wie Israeliten betrachtet, nur dass sie nicht vom Pessachlamme, und wenn sie aus dem Priesterstamme sind, keine Hebe essen dürfen. Diese Unterlassung oder auch bloße Aufschiebung der Beschneidung wegen der zu besorgenden Gefahr

haben vielleicht auch die Sadducäer nicht zugegeben. Schon dass selbst nach dem Pharisaismus dem unbeschnittenen Priester der Genuss der Hebe untersagt wird (Mischnah Jebamoth 8, 1) — wofür eine biblische Handhabe nicht vorhanden ist, während das Verbot des Genusses vom Pessachlamme für den Unbeschnittenen in 2 Mos. 12, 48 gefunden wird —, scheint darauf hinzuweisen, dass es die Priester und ihre Anhänger, die Sadducäer, damit strenger genommen haben. Ueberhaupt aber scheint die Gestattung des Aufschubes bei einem kranken Kinde erst nach dem Vorgange Nathan's des Babyloniers ausgesprochen worden zu sein (Thosseflia u. a. O., angef. jerus. Jebamoth 6, 6 u. babli Schabb. 134a). Diese verständige Rücksichtnahme auf die Erhaltung des Lebens bestreitet Ibrahim im Namen der Samaritaner; sie gestatten keinen Aufschub der Beschneidung, sie muss nothwendig am achten vollzogen werden. Weder Krankheit des Kindes noch die Abwesenheit des Vaters vermag einen Aufschub zu rechtfertigen; denn auch von letzterer sagt Ibrahim, dass die Juden in ihr eine genügende Veranlassung finden, deshalb die Beschneidung zu verschieben. Dafür findet sich nun freilich bei den Juden durchaus keine Andeutung, und scheint Dies eine verworrene Auffassung der von Moses selbst berichteten Unterlassung der Beschneidung seines Sohnes zu sein, als er auf dem Wege nach Aegypten war. Dagegen aber sträuben sich die Samaritaner mit aller Macht; sie deuten die Verse 2 Mos. 4, 24 ff. auf die gewaltsamste Weise um, wie dies früher (Bd. XX, S. 164 ff.) auseinandergesetzt worden. Die Reise und die damit verbundene Gefahr wird auch (babli Jebamoth 71 b f.) zur Rechtfertigung für die Unterlassung der Beschneidung während des Zuges durch die Wüste angegeben, und der Bericht in Josua 5, 2 ff. scheint schon diese Begründung zu enthalten. Aber auch dieses Factum bestreiten die Samaritaner, indem das Josuabuch für sie keine Autorität hat.

Wie es scheint, war auch den Juden diese gänzliche Unterlassung der Beschneidung während des Wüstenzuges anstössig, und daher mag sich zunächst die Annahme (Jeb. u. a. O.) schreiben, dass dem Josua ein zweiter Act bei der Beschneidung geboten worden sei, nämlich das Blosslegen der Haut (סרידה) — ein Act, der wohl erst in der makkabäischen und dann noch dringlicher in der hadrianischen Zeit zur Verhinderung des Epispasmos eingeführt wurde —, worauf das סרידה (Jos. 5, 2) bezogen wird. Die Israeliten, so mag eine strengere Richtung gelehrt haben, waren zwar auch während des Wüstenzuges beschnitten worden, allein dem Josua wurde dann befohlen, noch die weitere Vollendung der Beschneidung auszuführen durch Beseitigung alles dessen, was etwa ein Ueberwachsen des Theiles veranlassen könnte. Jedoch findet im Thalmud diese Annahme keine ausdrückliche Vertretung. Soviel wir wissen, atehn die Samaritaner in ihrem Kampfe gegen die Rücksichtnahme auf Gefährdung des zu beschneidenden Knaben vereinzelt. Die Ka-

räer stimmen mit den Rabbaniten, ja sie verwerfen sogar die Peri'ah, so dass die Stelle in Jesua für sie beweisend ist, und nicht minder haben wohl die Sadducäer sich hier eines Kampfes enthalten.

2. Sabbath und Festtage.

1. Die Heiligung des Sabbathes wie auch der andern Festtage durch volle Ruhe von der Arbeit verlangen alle Richtungen im Judenthume nach den wiederholten ausdrücklichen Vorschriften der Bibel. Dennoch hat der Pharisaismus einzelne Erleichterungen vorgenommen, und sie sind es gerade, welche bei den am Alten haltenden Secten grossen Anstoss erregen. Zwei Punkte sind es besonders, welche zu heftigerem Streite herausfordern. Der eine ist: das Brennen des Lichtes am Sabbath. Aus dem allgemeinen Arbeitsverbote wird nämlich noch ausdrücklich das Feueranzünden am Sabbath besonders hervorgehoben und untersagt (2 Mos. 35, 3). Beschränkt sich dieses Verbot nun bloß darauf, dass das Anzünden am Sabbath selbst nicht vorgenommen werde, während das Fortbrennen des vor dem Eintritte des Sabbathes angezündeten Lichtes oder Feuers geduldet wird, oder darf überhaupt am Sabbath weder Licht noch sonstiges Feuer in den Häusern brennen? Der Pharisaismus behauptet Ersteres und er gestattet nicht bloß das Fortbrennen eines früher angezündeten Lichtes, sondern er verlangt in demonstrativer Weise, dass der Sabbath-Abend durch Beleuchtung verherrlicht werde, er macht daraus eine ins Einzelne ausgearbeitete Vorschrift. Bei dem Versöhnungstage, der ersteren Charakters ist, fand auch unter den Phariseern abweichender Gebrauch im Lichtbrennen Statt, ohne dass etwa selbst bei denen, welche die Beleuchtung unterliessen, dieselbe verboten war; traf aber der Versöhnungstag auf den Sabbath, so wurde wiederum in demonstrativer Weise die Beleuchtung verlangt (vgl. m. Abhandlung über Sadducäer und Phariseer [in *Jüd. Zeitschr. f. Wissensch. u. Leben* Bd. II. S. 53, Sonderabdruck] S. 47 Anm. 29). Die Deutung, dass die Bibelstelle das Verbot enthalte, vorher ein Licht anzuzünden und am Sabbath es fortbrennen zu lassen, weist die *Mechiltha* z. St. (auch bei *Jalkut* §. 408) ausdrücklich ab: יְשׁוּבֹת מִצְרַיִם שָׁבָה לִשְׁבָּה . . . לֹא יִהְיֶה רִשְׁאִי כְּהַדְלִיק לוֹ נֵר אוֹ כְּהַסִּיק לוֹ אֶת הַחֹטֶק אוֹ לַעֲשׂוֹת לוֹ מִדּוּרָה חֲלָטוֹד לִימָר לֹא חֲבֵעֵר אֶשׁ בְּכָל מִשְׁכֵּנֵיכֶם בְּיוֹם הַשָּׁבָה, בְּיוֹם הַשָּׁבָה אִי אֶחָד מִבְּעִיר אֶבֶל אֶחָד מִבְּעִיר מִצְרַיִם שָׁבָה לִשְׁבָּה.

Diese ausdrückliche Abweisung einer möglichen Deutung sowie der ganze Nachdruck, welcher auf das Sabbathlicht gelegt wird, sind, wie bemerkt, demonstrativ gegen Sadducäer und Samaritaner (vgl. auch Weiss in seiner *Mechiltha*-Ausgabe S. ק"א Anm. 6). Die alte pharisäische Halachah geht in dieser Beziehung auch nicht so entschiedenen Schrittes zu Werke, und wenn wir auch nicht erfahren, dass sie das Brennenlassen des Lichtes verboten, so hören wir doch, dass die Schule Schammai's den Beginn von Arbeiten,

welche selbstständig fortwirken, untersagt, wenn das Resultat der Arbeit nicht vor Eintritt des Sabbath vollendet ist (Misebnah Schabbath 1, 5—8). Sie begründet Dies mit den Worten (Thosseltha z. St., vgl. jerus. Gemara das.): ששת ימים תעבוד ושבת כל מלאכתך: „Das Wort der Schrift: Sechs Tage sollst du arbeiten und all dein Werk verrichten (2 Mos. 20, 8), bedeutet, all deine (deine ganze) Arbeit muss bereits mit dem sechsten Tage vollendet sein.“ Dem gegenüber erklärt die Schule Hillel's (das.): ששית אחר כל ששה „Du magst die ganzen sechs Tage arbeiten“ bis zum letzten Punkte kannst du thätig sein, wenn auch das Werk noch später, aber ohne Hinzutritt deiner Thätigkeit, fortwirkt und dann erst zu Ende kommt. Diese erleichternde Ansicht des jüngeren Pharisäismus bekämpften aber die Secten, auch den älteren Pharisäismus überbietend. So verfährt Ibrahim an verschiedenen Orten, die Erlaubniss des Brennenlassens des Lichtes abweisend, und zwar ganz in der Weise, wie es die Karäer thun. Wer durch vorübergehendes Anzünden bewirke, dass Licht oder Feuer am Sabbatho brenne, der gelte als ein Solcher, welcher am Sabbatho selbst das Feuer mache; wenn A den B durch Ertränken töde, so sei er, nicht das Wasser, der Verursacher des Todes: وإن خريف منسوب إلى من اضطر إلى النار وكذلك إذا قتل زيد عمه فإن يعرفه بالنام فإن هو القاتل والقتل منسوب إلى من سببه بأن رمى الشيء. Das Wort ביום wolle nicht sagen — wie die Mechiltha betont —, dass blos am Sabbathtage das Anzünden verboten, aber vor Eintritte desselben gestattet sei, vielmehr bedeute Beth gerade auch: vor, wie auch ביום 5 Mos. 25, 4 erklärt werden müsse, man solle dem Ochsen keinen Maulkorb umlegen vor dem Dreschen. Ibrahim berichtet weitläufig von Discussionen, welche über diesen Punkt zwischen ihren Genossen und den Rabbaniten stattgefunden (معارضات احبابنا للربانيين), und indem er sich dieses Ausdrucks, nicht des sonst bei ihm üblichen: Partei der Juden (طائفة اليهود) bedient, zeigt er, dass er der Uebereinstimmung der Karäer mit den Samaritanern in diesem Punkte kundig ist.

In gleicher Weise bekämpft er zu 2 Mos. 16, 23 die Sitte der (rabbinischen) Juden, die Speisen am Sabbath warm zu halten, indem sie sie während der Nacht und bis zur Essenszeit auf einem vor Sabbath bereiteten Feuer stehn lassen. Damit glauben sie, sagt er, das göttliche Verbot nicht zu übertreten, so dass sie sogar den Sabbath-Abend noch besonders durch Brennen von Lichtern auszeichnen wollen. Sie behaupten, dass eine Ueberlieferung ihrer Lehrer Jedem die Pflicht auferlege, die Sabbathnacht hindurch ein Licht brennen zu lassen. Sie haben so wenig Scheu vor dem Gottesworte, dass sie am Sabbath geradezu von Nichtjuden die Speisen auf das Feuer setzen, in der kalten Jahreszeit sich Kohlenbecken mit Feuer

von denselben bringen lassen. Diese thun es, sobald ihnen die Juden einen Wink geben, dass sie es verlangen und dass sie sie dafür belohnen werden; dabei behaupten die Juden schlaue, sie hätten es weder befohlen noch selbst gethan und das Wort der Schrift: ihr sollt nicht Feuer anzünden, keineswegs übertreten! ... 1037

ربحوه .. ومعنى ربحوه ان يكون على النار تغبان لما غلطوا اليهود فان
 ماكل نهار السبت ضل ليلة السبت وهو على النار وقد حرم الله شغل
 النار في السبت ولا لذلك الحرامه عندهم ميره (?) غير انهم ليلة السبت
 يوقدوا لهم بربانه (?) عن غيرها وقيل عندهم نقل من علمائهم ان لازم لكل
 نفس من العلية تشعل فتمديل او سراج يكون مصى ليلة السبت ولم (?)
 لهم انتفاع على ايام الكتاب المقدس حتى انهم يتناولوا ما سخن وما
 غلى على النار نهار السبت من ايدى الناس الذين من غير المذهب وفي
 اصنام الصفيح (?) يدخلوا عليهم الناس الحجام المملوءة نار انهم نظفوا
 منبه اشارة طلب ذلك وجرائم عليه باحسن ويقولوا نحن لم امرنا بذلك
 ولا فعلناه ويظنوا انهم لا يخرجوا عن الامر المقول فيه ذلك حسبي (1)
 ... ان ... اى لا تدخلوا نار ...

2. Ein zweiter Punkt, in welchem der Pharisäismus erleichternd verfuhr und wieder recht demonstrativ auftrat, ist die Gestattung des ehelichen Umganges am Sabbath, so dass er geradezu die Erfüllung dieser Pflicht auf den Sabbath-Abend verlegt, sie an ihm für besonders verbindlich betrachtet, den Genuss des Knoblauchs an ihm desshalb anordnet, diese Anordnung auf Esra zurückführt und sie als so durchgedrungen bezeichnet, dass unter „Knoblauch-Essern“ einfach die Juden zu verstehen seien, nicht aber die Samaritaner (vgl. Beer und Schorr an den in dieser Ztschr. Bd. XVI S. 289 an. OO.). Wenn Sadducäer, Samaritaner und Karäer umgekehrt den ehelichen Umgang am Sabbath (und Festtagen) verboten, so mag dazu auch die strenge Ruhe, welche sie für diese Tage innegehalten wissen wollen, veranlasst haben, mehr aber noch wirkte der Begriff der Reinheit, welche sie für diese Tage verlangen. Der eheliche Umgang, deduciren sie, bereite Verunreinigung, diese Tage aber verlangen Heiligung; wie lassen sich diese Gegensätze vereinigen? Ibrahim berichtet, er habe mit jüdischen Gelehrten darüber einen Streit gehabt; diese, in die Enge getrieben, haben endlich die Ausflucht in der Erklärung gesucht, Alle seien ja unrein, da eine Reinigung durch die Asche der rothen Kuh nicht mehr Statt finde. Allein Ibrahim erwidert, diese Reinigung habe blos in der Stifthsütte Statt gefunden, aber auch ohne die Asche bleiben

1) So חִבְרִי (statt חֲבֵרִי) mit der Uebersetzung (تَسْعَلُوا) (et. تسعلا) findet sich bei Ibn. an mehreren Stellen aus Nachlässigkeit, ohne dass jedoch der Sinn verkannt wird.

des strengen Sabbathgesetzes, an welche auch die alte pharisäische Halachah nur zögernd geht und die erst allmählig durchgreift, wird von Sadducern wie Samaritanern verworfen, und ebenso bekämpfen die Karäer diese Sabbathentweihung, die sie als ein lästiges Umgehn brandmarken, mit Entrüstung (vgl. m. Abhandlung in he-Chaluz VI S. 15—18)¹⁾.

4. Haben wir in Betreff der Sabbathvorschriften vollständige Uebereinstimmung zwischen Samaritanern, Sadducern und Karäern wahrgenommen, von denen die jüngere Halachah sich weiter als die ältere im Pharisaismus entfernt, so begegnen wir derselben Verwandtschaft auch in Beziehung auf Heiligung der Feste, nur dass wir hier, wie es scheint, die Samaritaner noch ihre Geistesverwandten an Strenge aberbietend finden. Auch für die Festtage ausser dem Sabbath nämlich ist das Arbeitsverbot an mehreren Bibelstellen ausgesprochen, jedoch erleidet dasselbe an einem Orte (2 Mos. 12, 16) die Einschränkung: „Nur was von jeder Person gegessen wird, das allein mag von euch verrichtet werden“, also die zur Herrichtung von Speisen erforderliche Arbeit — so wenigstens fasst der Pharisaismus diese Worte auf — wird freigegeben. Deshalb wird auch, wie der Pharisaismus weiter erklärt, nur für den Sabbath und ebenso für den Versöhnungstag (3 Mos. 23 u. 4 Mos. 29) das Verbot auf „alle Arbeit“ (כל מלאכה) ausgedehnt, während es für alle anderen Festtage auf „alle Dienstarbeit“ (כל מלאכה זבירה) beschränkt wird. Wenn es an einer Stelle (5 Mos. 16, 8) vom siebenten Pessachtage heisst: „Du sollst keinerlei Arbeit verrichten“, כל מלאכה, wie wohl die ursprüngliche Lesart lautete, so musste sich dieser Satz verschiedenartigen Correcturen unterwerfen. Die 70 fügen die Einschränkung aus 2 Mos. 12, 16 hinzu: ausser was von jeder Person gegessen wird; der Samaritaner ändert in das sonst übliche „keinerlei Dienstarbeit“, und wenn er dies nicht aus blosser Gleichmacherei thut, so muss ihm eine solche Correctur in jüdischen Exemplaren vorgelegen haben, da, wie wir sehen werden, für seine Auffassung des Arbeitsverbotes dieselbe ganz überflüssig ist. Später jedoch wurde der Text in den jüdischen Exemplaren mit bescheidenerem Masse abgeändert, indem lediglich das Wörtchen כל zurückgelassen wurde, das Verbot also allgemein lautet: „Du sollst Arbeit nicht verrichten“, so dass dieser allgemeine Ausdruck seine nähere Bestimmung durch andere Stellen

1) Kurz sind alle diese drei Punkte auch den Andeutungen im Tractate „über die Samaritaner“ und nach den bekannt gewordenen Briefen der Samaritaner erwähnt und auf ihre Uebereinstimmung darin mit den Karäern aufmerksam gemacht von Kirchheim in כרמי שומרון, Introduction in ihrum Talmudicum „de Samaritanis“ etc. (Frankfurt a. M. 1851) S. 21. — Ebenso werden diese wie andere Gegenstände von Meschajmah ben Ab Schechusch in seinem Schreiben kurz berührt, vgl. Heidenheim's Vierteljahrsschrift I, S. 92 ff.

finden konnte¹⁾. Dass die alte Pharisäische Halachah oder auch der Sadducäismus der Gestattung, am Festtage die Nahrung zuzubereiten, widerstrebt habe, finden wir nicht, doch wohl will er diese Erlaubniss nicht zu weit ausgedehnt wissen, er will diese Vorrichtungen auf das engste Mass einschränken, sie nicht werktagnässig vornehmen, lassen, er gestattet diese Arbeiten nicht, wenn sie nicht dem Zwecke des Kochens dienen, während die jüngere Halachah, unter Anleitung der Hillel'schen Schule, weniger sorgfältig scheidet und Arbeiten, die nun einmal zur Zubereitung der Speisen gehören, nach ihrem vollen Umfange erlaubt und zwar selbst dann, wenn sie auch nicht zu diesem Zwecke vorgenommen werden. In diesem Sinne lesen wir wieder in der Mischnah eine grosse Reihe abweichender Ansichten zwischen der Schule Schammai's und der Hillel's (Jomtob 1, 3—9. 2, 5). Heben wir die an der letzten Stelle erwähnte streitige Annahme hervor, so ergibt sich daran die ganze Verschiedenheit der Auffassung. Die Schule Schammai's sagt dort nämlich, man dürfe am Festtage nicht Wasser heiss machen zum Waschen der Füsse, dasselbe müsste denn zum Trinken tauglich sein, d. h. eben wenn es als ein Kochen betrachtet werden kann; die Schule Hillel's erlaubt es unter allen Umständen. Die Mischnah fährt dann fort: Man darf auch ein Feuer anzünden, um sich daran zu wärmen; aber auch dies gestattet nur, nach einer Baraitha, welche die babylonische Gemara (21a) anführt, die Schule Hillel's, während es die des Schammai verbietet. Die erleichternde Lehre drang im Pharisäismus durch, wie auch die Mechiltha (Ende) ausdrücklich sagt: לא חנצרו את ביום השבת, כיום השבת אי אתה טבצר אבל אהא מבינר ביום טוב. Die Bedenklichkeit klang zwar auch noch in späterer Zeit nach, Manche wollten ein Licht, das zwecklos angezündet werde (כר של צנסוליה), nicht gestatten; allein man bezeichnete diese Ansicht als schammaitisch und wies sie ab (Jerus. Jomtob 5, 2). — Ebenso war der ältere Pharisäismus ängstlich nachzugeben, dass man am Festtage für den unmittelbar darauf folgenden Sabbath koche, man solle wenigstens schon vor dem Festtage für den Sabbath Speisen herrichten, so dass für denselben doch eigentlich schon gesorgt sei, was dennoch aber am Festtage zubereitet werde, erscheine nur als blos für diesen bestimmt, wenn es auch für den Sabbath dann aufbewahrt werde. Der Schule Hillel's genügt der leere Schein, ein einzelnes vor dem Festtage zubereitetes Gericht, um dann am Festtage alle weiteren Zubereitungen zu machen (Mischnah Jomtob 2, 1, vergl. he-Chaluz VI, S. 18). Genug, der jüngere Pharisäismus ist mit seiner völligen Freigebung aller zur Herstellung der Speisen erforderlichen Arbeiten am Festtage, ja mit deren Zulassung, wenn sie auch dem Zwecke des Kochens nicht dienen, also namentlich des Anzündens von Feuer und Licht,

1) Vgl. m. Abhandlung: Das Arbeitsverbot an den Festtagen in m. Jüd. Zeitschr. f. Wissensch. u. Leben Bd. III 8. 178—84.

durchgedrungen; der ältere Pharisäismus gestattete zwar das Kochen, aber gab die Arbeitserlaubnis nur insoweit sie unumgänglich für diesen Zweck erforderlich war.

Sicher theilte auch der Sadducäismus diese Ängstlichkeit und mochte er sie auch in noch erweitertem Masse festhalten. Auch bei den Karäern finden wir verschiedene Ansichten, sie sind über die Grenze des Erlaubten unsicher, einige von den älteren Karäern kennen sogar die Ansichten, welche wir bald als die der Samaritaner kennen lernen werden; allein zur Geltung ist auch bei ihnen nur eine etwas ängstlichere Praxis gekommen, ohne den einfachen Sinn des Schriftwortes aufzuheben. Die Samaritaner gehen mit grösserer Strenge zu Werke. Sie behaupten, der Ausspruch: „Nur was gegessen wird von einer jeden Person“ beziehe sich blos auf das Pessachopfer und was für dessen Zubereitung erforderlich ist, eine jede andere Arbeit für Zurichtung sonstiger Speisen sei auch an Festtagen verboten¹⁾; das deutet der Ausdruck לִבְדוֹ, dies allein,

hinlänglich an. So sagt Ibrahim zu 2 Mos. 12, 16: *ثم قال تعالى* *أما* *أشدر* *ياكل لكل نפש* *هو* *لبدو* *يشه* *لكم* *...* *وهذا المعنى* *من* *صناعة* *قربان* *الفسح* *وما* *يلزم* *له* *من* *الصنيع* *لا* *يغير* *لأن* *سائر* *الصناعات* *ما* *عدا* *فعل* *القربان* *في* *ذلك* *النهار* *حرام* *لأن* *ورد* *النص* *عن* *اليوم* *الذكر* *في* *محلين* *غيرهما* *بقوله* *عنه* *في* *سفر* *الاحبار* *بين* *هراشون* *مקרא* *קודש* *יהיה* *לכם* *כל* *מלאכה* *עבודה* *לא* *תעשו* *...* *ועכ"ל* *בא* *אמצעי* *הספר* *הענין* *ביום* *הראשון* *מקרא* *קודש* *כל* *מלאכה* *עבודה* *לא* *תעשו* *...* *ومن* *اتلف* *هذا* *القول* *عن* *سائر* *الماتولات* *انها* *تصنع* *في* *ذلك* *النهار* *خلاف* *الفسح* *فقد* *جهل* *كلام* *الله* *وما* *نيه* *وأن* *كان* *المعنى* *عن* *غير* *الفسح* *لما* *قوله* *لبدو* *...* *وهذا* *الكلمة* *ظاهرة* *انها* *عن* *الفسح* *عن* *لغة* *لغة* *شئت* *انه* *هو* *وحده* *الجواب* *Die* *Worte:* *Von* *einer* *jeden* *Person,* *bedeuten* *blos* *von* *jedem* *Israeliten,* *der* *berechtigt* *ist,* *das* *Pessach* *mitzuessen.* *Wer* *Genaueres* *darüber* *erfahren* *wolle,* *der* *finde* *es* *im* *Buche* *der* *Streitfragen* *(كتاب* *مسائل* *أخلاف)* *vom* *Scheich* *Mengä* *ibn* *Alschû'ir* *(منجا* *ابن* *الشاعر).* *Das* *Arbeitsverbot* *der* *Festtage* *sei* *eben* *ganz* *gleich* *dem* *des* *Sabbaths,* *und* *es* *sei* *seltsam,* *wie* *man* *wähnen* *könne,* *es* *sei* *zwischen* *Sabbath* *und* *Festtagen* *kein* *Vergleich* *anzustellen.* *So* *habe* *ein* *Samaritaner* *seiner* *Zeit* *in* *der* *Gegend* *von* *Nabulus* *sich* *auf* *den* *thörichten* *Gedanken* *gesteift,* *das* *Verbot* *des* *Lichtanzündens* *sei* *blos* *für* *den* *Sabbath* *gegeben;* *bei* *Festtagen* *komme* *es* *nicht* *vor,* *die* *Festesfreude* *könne* *nicht* *ohne* *Beleuchtung* *hergestellt* *werden.* *Wäre* *jedoch* *dies* *der* *Fall,* *so* *bedürfte* *es* *auch* *des* *Lichtes* *für* *den* *Sabbath,* *an* *dem* *es*

1) Vgl. auch Mischdalah s. a. O. S. 94.

doch sicher untersagt sei: والعجب ثم العجب في قليلي النظر في معاني الشريعة الجاهل في فهمها الذي من كبر جهله لا يعتبر مثل هذا المعاني ويظن ان العيد لا يقاس بالسبت كمن جهل في زماننا في خلاف نابلس وتعدي وامتنع بسنة شريعة منكثرة خبيثة واعتمد على اشارة البيوت في ليالي الاعياد وبجهله قال ان ما ورد تحريم شعل النار [الا] في يوم السبت وانعوا ان لا يصح الفرح في العيد الا بشعل النار فيها من حقيقة جهله في كلام الله ولو كان لا يتم الفرح الا بشعل النار لكان السبت احق بذلك الذي ورد تحريم شعل النار فيه . . . Er beging die grosse Thorheit, den Vorfahren nicht zu folgen. Wäre er vernünftig und pflichttreu gewesen, hätte er an deren Brauch festgehalten; nun aber fand er Keinen, der ihm beistimmte, selbst seine Frau floh ihn. In allen Religionen aber gilt die Lehre, worin die Gesamtheit einstimmt. In seinem Irrthum machte er nun einen Unterschied zwischen dem Versöhnungstage und den übrigen Festen, indem er an jenem den Gebrauch des Lichtes für verboten erachtete: Allein wenn, nach seinem Ausspruche, das Verbot ausschliesslich für den Sabbath gegeben ist, so muss das Lichtanzünden an allen anderen Festtagen gestattet sein; soll aber der Fasttag an der Bezeichnung als Sabbath Antheil haben, so gilt dies wiederum von sämtlichen Festtagen. Denn dass der Versöhnungstag einmal (3 Mos. 16, 31) *שבת שבת* genannt wird, kann hier nichts ausmachen, da diese Bezeichnung auch dem Brachjahre beigelegt wird (das. 25, 4), und so müsste man sich dieses ganze Jahr hindurch des Feuers enthalten. ولو كان عقله سليم لاستحسنه غريم واعتمده وتبعه لانه عاجز عن احد تبعه فيما فعله فلا امكانه وحتى زوجته لم اطاعته وكانت تنفر منه ومن فعله ولا تشاركه وصار بهذا الفعل مفرد وانفكف عليه عندنا وعند سائر الملل ان ما يتفق عليه الجمهور . . . وقد قوى جهله فاعل هذه الثلاثة انه افرد يوم الصوم المعظم عزم بقيمة الاعياد واعتمد على عدم اشعال النار فيه فقد كذب مرتان لانه تمسك يقول ان ما ورد النص القطعي الا في السبت خاصة فلو كان الامر كذلك لا يباح (ايتماح. 1.) في جميع الاعياد لانها جميعها خارجة عن السبت وان كان متمسكا في الصوم بطريقة شرعية الاسم فوجب حرمة الكل جميعا والاعياد مجراهم واحد وصفتهم واحدة وان قال ان الصوم قال عنه *سבת سבת* فهذا ليس علة وان اصله ان ورد على جملة السنة *سבת سבת* *ימים לארץ* . . . فكان يلزم منع النار في تلك السنة . . . Er bittet, dass Gott Alle den Gehorsam lehre und auch diesen in tiefe Thorheit Versunkenen zur Busse und Umkehr erwecke. — Kurz wiederholt Ibrahim dasselbe später nochmals, bemerkt, dass

Darauf erwidern wir jedoch, es heisst nicht: das Opfer des Neumondes in seiner Erneuerung, sondern das des Monats¹⁾ u. s. w.

وقد زعم القزقسانى ان الدليل على وجوب العمل بالهلال قوله تعالى وَذَكَرَ الشَّهْرَ الْحَرَامَ بِحُورِ . . . بتجديده وعلى ان اشاره على تجديد النور في القمر والبرد عليه ان الشاعر (?) الشارح ما قال هذه سعيدة الهلال بتجديده. In gleicher Weise bekämpft er die karäische zu 13. 5., wo er in den Worten **בחדש החד** ausgedrückt findet, dass das Fest in demselben bestimmten Monate sein müsse und dieser Ausdruck nicht in übertragenem Sinne gebraucht werden könne wie die Karäer wollen: **وذكر الشهر** متعلقاً. Und die اشاره الفريدة للتخصيص بقوله **בחדש החד** . . . وقد تمسكون شايعة القراءين عاغنا بمحتمل ولا يجوز اثبات المذهب بمحتمل بل بمنصوص (?) وتصريح.

6. Wenn die Samaritaner in Betreff der Ansetzung des Pessachfestes ihren ganz eignen Weg gehn und sowohl von Rabbaniten als Karäern abweichen, so stimmen sie in Beziehung auf die Zeit des Wochenfestes mit letzteren gegen erstere, d. h. mit den Boethäsiern gegenüber den Pharisäern, überein. Bekanntlich nämlich erklären diese die Worte **במחרת השבת** 3 Mos. 28. 11 u. 15, dahin dass am zweiten Tage des Pessach das 'Omer, die erste Gabe, dargebracht werde, von da an nun sieben Wochen gezählt werden und am fünfzigsten Tage darauf, also an demselben Wochentage, auf welchen der zweite Pessachtag trifft, nach der feststehenden Kalender-Einrichtung am sechsten Siwan, das Wochenfest begangen wird. Die Anderen aber behaupten, unter 'Schabbath' könne durchaus nicht der erste Pessachtag verstanden werden, so dass an dem auf ihn folgenden Tage das 'Omer dargebracht werde und die Zählung beginne, sondern lediglich der wirkliche Sabbath, welcher in die

1) Diesen Beweis betonen die Karäer gegenüber den Rabbaniten, welche die Beobachtung nach dem Sichtbarwerden des Neumondes aufgegeben und eine feste Berechnung eingeführt haben, mit grossem Nachdrucke. Merkwürdig ist, dass trotzdem Rabbaniten und Samaritaner **בחדש** nicht anders zu erklären wissen als: bei seiner Erneuerung, so das Targum **בחדש החד** und der aramäische Samaritaner **בחדשה** (wie Castelles richtig für **בחדשה** emendirt). Erst Samiias, in seiner consequenten Polemik gegen Karäer, kehrt zu der einfachen Erklärung: allmonatlich, **شهر شهرا**, zurück (vgl. auch Aben Ezra 2. St.), was übrigens die 70 bereits haben: **μηνος μηνος**. — Bemerken muss ich hier, dass ich mir die ausführliche Stelle bei Ibrahim nur sehr bruchstückweise excerpiert habe, sie daher noch eine sorgfältigere Vergleichung und Mittheilung verdient. Der allgemeine Sinn jedoch ist sicher der richtige, und mit dieser Angabe stimmt auch der freilich gleichfalls etwas dunkle Bericht Hudassai's in Eschkol ha-Kofer I. 41 c.

Woche des Pessachfestes trifft, am Sonntage sei demnach das 'Omer darzubringen und sieben Wochen darauf am achten Sonntage das Wochenfest zu feiern; der Monatstag aber ist wechselnd. Dieser Ansicht huldigen auch die Samaritaner. Nicht blos dass sie z. St. das Wort *שבת* wörtlich übersetzen, belehrt Ibrahim zum Sabbathgebote des Dekalogs (2 Mos. 20, 8) ausdrücklich, das Wort eigne ausschliesslich dem Sabbathe und könne nicht wie die Juden irrtümlich in Betreff der Zählung der 50 Tage thun, auch als Bezeichnung des (Pessach-) Festes gelten: *فان هذا الاسم مخصوص لا يشترك فيه غيره من سائر الانام والاعياد لان لكل واحد منها اسم مخصوصه مثل يوم البواكير... فان كل واحد من هذا الانام يختص به زمان معين وهذا مكان خلف بيننا وبين طائفة اليهود في عدد الخمسين يوم لان عندنا قوله: وسفرهم لكم ستحرثت الحسبة... فلبين قوله من غدا السبت يقولون من غدا العيد...*

Eine eigenthümliche Schwierigkeit bietet sowohl Rabbaniten als Karäern die Stelle Josua 5, 10—12. Nach dieser erscheint es, dass die Israeliten beim Eintritte in das Land Kanaan, nachdem sie am 14. Nissan Abends das Pessachopfer verzehrt, den darauf folgenden Tag, also am 15., das ist am ersten Pessachtage, von der neuen Frucht Brod gegessen, das Manna aber gleichzeitig aufgehört hatte. Rabbaniten und Karäer trifft nun die Schwierigkeit, dass bereits am 15. die neue Frucht genossen wurde, während jene dies erst am 16. mit der Darbringung des 'Omer, diese es aber gar erst am dem Sonntage im Pessachfeste gestatten, also wenn nicht zufällig der erste Pessachtage auf den Sabbath getroffen, noch später als am 16. Für die Samaritaner fällt diese Schwierigkeit weg, da das Buch Josua für sie keine Autorität hat; sie konnten daher sehr wohl annehmen, dass beim Eintritte in Kanaan die Israeliten noch das Manna genossen bis zum Sonntage in der Pessachwoche, dasselbe nun erst aufhörte und sie von nun an von der neuen Landesfrucht sich nährten. Es ist daher lediglich ein gedankenloses Nachschreiben, wenn das samaritanische Buch Josua c. 17 sagt, dass sie die ungesäuerten Brode von der neuen Frucht gegessen, das Manna aber alsbald mit ihrem Eintritte in Kanaan aufgehört habe. Etwas unbestimmter spricht sich Abulfathich S. 11 aus: Sie kamen am 14. des ersten Monats nach der Ebne Jericho's, assen zwischen den Abenden ungesäuerte Brode von der Frucht des Landes, assen nachher nicht mehr Manna und sahen es auch nicht mehr. Man muss auch hier glauben, dass sie die ungesäuerten Brode und zwar schon am 14. Abends von der neuen Frucht gegessen. Anders Ibrahim. Er bemerkt zu dem Berichte 2 Mos. 16, 35: Die Kinder Israel's assen das Manna 40 Jahre hindurch bis sie zu bewohntem Lande kamen, das Manna assen sie bis sie zur Grenze des Landes Kanaan kamen, — Juden und Karäer nahmen an, in jenem Jahre — nämlich ihres Einzuges —

sei Pessach auf den Sonntag getroffen, so oft dieses der Fall sei, werde dieser Sonntag bereits zu den fünfzig Tagen hinzugezählt — so dass an dem ersten Pessachtage bereits die neue Frucht genossen werden dürfe. Darauf erwiderten aber die Samaritaner, dass der Sabbath, von dem ausgesagt werde, dass an dem auf ihn folgenden Tage das 'Omer dargebracht werde und an ihm die Zählung der 50 Tage beginne, nothwendig innerhalb des Pessachfestes fallen, als ein solcher gelten müsse, an welchem bereits ungesäuerte Brode zu essen sind, so dass er „der Sabbath“ schlechtweg genannt werden könne, indem er von allen andern Sabbathen des Jahres unterschieden ist. Vielmehr sei, wenn der erste Pessachtag auf den Sonntag trifft, der Genuss der neuen Frucht erst in der späteren Woche gestattet, und wenn dies wirklich beim Eintritte in Kanaan der Fall gewesen, dann habe nothwendig das Manna mit dem Montage nach dem Feste aufgehört, indem erst nach dem siebenten Pessachtage, der damals auf den Sabbath getroffen, also an dem nicht mehr zum Feste gehörigen Sonntage 'Omer und Opfer dargebracht und nun die neue Frucht genossen werden konnte. Das wollen offenbar die im Originale folgenden Worte Ibrahim's sagen: وعند طائفتي اليهود والقاريين ان كان العيد في تلك السنة يوم الاحد ولم انا انقب معهم العيد الاحد عدوه من الخمسين ولا تحبنا عليهم ربود كثيرة في معنى ان السبت الذي له العدد لا يد من ان يكون في اكل فتير والا لا تحسبون فيه وما تم خصومه لاحد السموت عن الآخر الا ينشى من ذلك وهو اكل الفتير فيه وهذا السبت ليست له اكل فتير ولا له خصومية عن غيره بل يكون السبت الآخر الذي يلي مثله ولا يجوز لهم اكل الغلة الجديدة الى الجمعة الاخرى بعد اختصار العومر والقرهان مع تجويز ان كان العيد الاحد وليس متفق عليه وانقطع المن في يوم الاثنين الذي هو بعد العيد.

Das ist auch offenbar der Sinn des Berichtes, welchen Hadassi in Eschkol a. a. O. mittheilt, die Samaritaner lasen an unserer Stelle noch zwischen *והיה* und *אכרתם* die Worte: *במדבר ובשדה*, in der Wüste und im Felde. Von einer solchen Lesart finden wir keine Spur, sie kam aber Hadassi oder seinem Gewährsmann aus einer Erklärung zu, wie sie Ibrahim hier giebt, dass die Israeliten auch in Kanaan noch bis zum Montage in (oder nach) der Pessachwoche, also nicht blos in der Wüste, sondern selbst noch einige Tage auf dem Felde vor Jericho das Manna gegessen haben!

7. In der Auffassung der Stelle 3 Mos. 23, 40 weichen die Karäer von den Rabbaniten ab. Diese betrachten die hier genannten Pflanzungen als einen Feststrauss von der Ernte, mit dem am ersten Tage des Hüttenfestes die Freude bezeugt werde. Die Karäer bringen diese Vorschrift mit dem Berichte in Nehemias 8, 15 ff. in Zusammenhang, woraus hervorzugehn scheint, dass diese

Pflanzungen für die Herstellung der Hatten und nicht für einen besonderen Feststrauss verwandt werden sollen (vgl. Aben Esra z. St., Hadassi in Eschkol f. 86 d., Ahron in Mibchar z. St. Eliah in Addereth, Sukkoth c. 1 f. 46a). Demgemäss muss der Sinn der Worte: ihr sollt euch nehmen „am“ ersten Tage (ביום) u. s. w. sein: vor dem ersten Tage, da die Hütte doch früher zuherichtet sein muss. Das sagt auch ausdrücklich Eliah in Addereth (a. u. O. c. 2) טבחנו בכחוב טעם תבילת כטעם קורס . . . יכון טעם ביה. Man sollte nun denken, die Samaritaner, die keine Rücksicht auf das Buch Nehemia zu nehmen haben, würden hier vollständig mit den Rabbinen, die den einfachen Wortsinn der Pentateuchstelle für sich haben, übereinstimmen. Dennoch begegnen wir bei Abu-Said der Uebersetzung قبل اليوم, welche offenbar die karäische Auffassung wiedergiebt. Dass dies allgemeine samaritanische Annahme ist und Abu-Said nicht etwa blos einem karäischen Bibeldübersetzer ohne Untersuchung nachschreibt, beweisen die Worte im Feathymnus (vgl. Heidenheim's Vierteljahresschrift Bd. I, S. 426¹⁾).

3. Speisegesetze.

1. Der Pentateuch enthält (3 Mos. 11. 5 Mos. 14) umständliche Vorschriften über die Thiergattungen, welche zum Genusse untersagt sind, und selbstverständlich legen alle Religionsparteien innerhalb des Judenthums gleiches Gewicht auf diese Vorschriften. Während jedoch für andere Thiergattungen allgemeine Kennzeichen ihrer Reinheit oder Unreinheit angegeben werden, wird bei den Vögeln blos eine Anzahl unreiner verzeichnet, ohne dass ein allgemeines Kriterium angegeben würde, welches die unreinen kenntlich macht oder als Erforderniss anzustellen wäre, um Vögel als für den Genuss erlaubt zu bestimmen. Was die Bibel unterlässt, holt die Mischnah (Chullin 3, 6) nach: אמר חכמים, כל צוף הדורס טמא, כל שיש לו אצבע יתירה וזקק יקרבנו בקרב טהור.

Für diese vier Zeichen, dass nur ein Vogel, welcher nicht zertritt, eine hervorstehende Zehe, einen Kropf, einen leicht schälbaren Magen hat, als rein zu betrachten sei, ist eine biblische Handhabe nicht vorhanden; gewiss sind sie jedoch eine bereits alte Bestimmung, die sich auf die Beobachtung der an den zahmen Vögeln, gegenüber den Raubvögeln, gefundenen Merkmale gründet. Wir erfahren nicht, wie sich die Sadducäer zu dieser Bestimmung verhalten; die Karäer erheben schwachen Widerspruch dagegen, der im Ganzen keine praktischen Folgen hat, da man sich doch von beiden Seiten im Genusse von Vögeln blos auf eine gewisse Anzahl beschränkte, die im täglichen Gebrauche waren, wie Gänse, Hühner, Tauben u. dgl. Um so merkwürdiger ist, dass Abu-Said in dem

1) Mischnah z. a. O. S. 16 drückt sich sehr unbestimmt darüber aus.

Scholion zu 3 Mos. 10, 11 (S. 300) bei der Aufzählung des Reinen und Unreinen, von den reinen Thieren sprechend, nachdem er die für die Vierfüssler vorgeschriebenen Erfordernisse aufgezählt, mit den Vögeln fortfahrend, vollständig die in der Mischnah bezeichneten Kriterien aufstellt: *ומהם חסידים וקאטנים*.
 ולה אבאע מפרק ולם יכין לטרא

Ob auch Ibrahim auf diese Merkmale der reinen Vogelgattungen aufmerksam macht, weiss ich nicht, da mir blos der Commentar zu den zwei Büchern vorgelegen; aus ihnen mag hier eine Stelle angeknüpft werden, die von den reinen Vögeln handelt, wenn sie auch nicht gesetzliche Bestimmungen bespricht, vielmehr historischen Inhalts ist. Bekanntlich wird in dem zweiten Berichte von dem Herannahen der Sündfluth Noah beauftragt, von reinen Thieren je sieben, von unreinen jedoch nur je zwei in die Arche aufzunehmen, von den Vögeln wiederum je sieben (1 Mos. 7, 2, 3). Sollten nun von jeder Vogelgattung sieben genommen werden oder wurde auch für die Anzahl der aufzunehmenden Vögel der Unterschied zwischen reinen und unreinen gemacht? Die Harmonistik hält die letztere Ansicht fest; denn nur so liess sich die Stelle mit der im ersten Berichte (6, 20), wonach von den Vögeln, gerade wie von allen übrigen Thieren, nur je zwei aufgenommen werden sollten, ausgleichen: die Zweizahl, sagte man, gilt von den unreinen. Für diese Abweichung in der Zahl wusste sie auch einen Grund anzugeben. Von den reinen Thieren und Vögeln sollte Noah nach seinem Austritte aus der Arche Opfer darbringen, wie er denn wirklich that (8, 21), es bedurfte also eines grösseren Vorrathes von ihnen. Die 70 sagen in ihrer Uebersetzung 7, 3 daher ausdrücklich: von den reinen Vögeln je sieben, von den unreinen je zwei, und der Samaritaner fügt im Texte kürzer dem *חסידים* noch *חסידים* bei, indem er dies für genügend hielt, da für die unreinen sich schon 6, 20 die Bestimmung vorfand. Wie aber verhalten sich dazu die andern Richtungen im Judenthume? Der Syrer zwar nimmt in seine Uebersetzung den Zusatz des Samaritaners auf, jedoch nicht so die Thargumen und auch nicht Sandias, wie denn derselbe auch aus unserem Texte geschwunden ist. Allein wenn sie es auch nicht ausdrücklich im Texte haben, so haben sie doch ohne Zweifel so erklärt, wozu ja die Lösung des Widerspruchs zwischen 6, 20 und 7, 3 nöthigte. Bestimmt ausgesprochen finde ich zwar diese Annahme in keinem alten rabbinischen Buche, nur eine Andeutung oder richtiger die Voraussetzung kann man in den Worten des Midrasch Bereschith rabba (c. 34.) zu 8, 20 finden, wo agadisch das Wort *יבין* mit dem Stamme *בין*, begreifen, einsehen in Verbindung gesetzt wird: Noah erwog in sich, warum wohl Gott ihm geboten, von den reinen Geschöpfen mehr als von den unreinen mitzunehmen, doch wohl blos damit er von jenen Opfer darbringen könne, da that er es denn auch alsbald, *אשר טעני טה צווי הקבה וריבה*, *יבין כחיה, נחבונן*.

בטהורים יותר מן המטאים, אמא — להקריב מהו קרבן, טיר ויקח
 מכל תבנית הסהורה וגו'. Hier wird offenbar vorausgesetzt, dass
 auch bei den Vögeln derselbe Unterschied zwischen den reinen und
 den unreinen in Betreff der Zahl Statt fand wie bei den Vierfüß-
 lern. Ausdrücklich wird diese Annahme bezeugt von dem Buche
 ha-Jaschar, das aber dem zehnten Jahrhunderte angehört, mit den
 Worten: וסמן הבנתה הסהורה וסמן הצוף הסהור דביא שבעה שבעה,
 dasselbe wiederholen die Commentatoren Raschi und Aben-Esra so-
 wie der Karäer Ahron ben Joseph. Ein Missverständniss ist es
 daher von Seiten Ibrahim's, wenn er behauptet, die beiden Parteien
 der Juden (طوائف اليهود) sagten, bei den Vögeln sei die Zahl der
 reinen und unreinen gleich gewesen, er schloss dies wohl aus dem
 Umstande, dass in ihrem Texte das Wort הסהור vermisst wird.

2. Was als altisraelitischer Brauch 1 Mos. 32, 33 erwähnt
 wird, die Spannader nicht zu genießen, das gilt bei allen Par-
 teien im Judenthum als dauerndes Verbot. Der Pharisäismus will
 jedoch Vögel von diesem Verbote ausnehmen, ihnen fehle die Hüft-
 planne, deren dabei im Verse gedacht wird: איני נזהג בשר טמא
 שאין לו כף (Mischnah Chullin 7, 1). Die babylonische Gemara er-
 regt gegen diese Erleichterung in gewissen Fällen Bedenken (92a),
 doch sind dieselben von keinem durchgreifenden Einflusse. Ich
 glaube kaum, dass die Sadducäer und die alte Halachah in diesem
 Punkte eine strengere Praxis hatten. Auch die Karäer weichen
 nicht entschieden ab; es machen sich verschiedene Ansichten unter
 ihnen geltend, ohne dass es zum Abschlusse kommt (vgl. Elijah in
 Addereth, Schechitah c. 21 f. 69a 2. und das in ed. Koslof vorge-
 druckte Iggereth Gid ha-Nasch). Dieselbe Unsicherheit finden
 wir bei den Samaritanern, wenn auch der alte Brauch die Vögel
 von dem Verbote ausschloss, Ibrahim sagt z. St. وإذا قيل هل حكم
 الطائر كذلك أم لا والشاعر على ما سلكوا فيه الأرايل والسلف أن
 الطائر ليس له حنف ورك وقيل بل له وإنما هو حنفى والله أعلم.

3. Können wir nun diesen Punkt nicht zu den Unterscheidungs-
 lehren rechnen, so gilt dies unsomewhat von dem Fettschwanz
 der Schafe. Schon „Urschrift“ S. 467 ff. ist nachgewiesen, dass
 die Entscheidung darüber, ob dieser Fettschwanz zu den verbotenen
 Fettstücken zu zählen sei, eine Frage, welche so heftige Kämpfe
 zwischen Karäern und Rabbaniten veranlasste, indem jene seinen
 Genuss untersagten und diese ihn erlaubten, bereits zwischen den
 Pharisäern einer- und (den Sadducäern wie) Samaritanern ander-
 seits streitig war, und dass die pharisäische Ansicht, deren Wieder-
 gabe von den alten Uebersetzern offenbar bei der Wahl ihrer Aus-
 drücke beabsichtigt ist, auch in unserem Texte durch einige
 leichte Aenderungen zum bestimmten Ausdrucke gelangen sollte.
 Mit diesem Nachweise, welcher „Ozar nechmad“ IV S. 102 noch
 durch einzelne Nachträge bekräftigt wurde, verhält es sich in Kürze

so: Unter den Fettstücken, welche von dem Schafe als Friedopfer auf den Altar zu bringen sind, wird überall der Fettschwanz mit aufgezählt und zwar immer als erster Theil, so 2 Mos. 29, 29. 3 Mos. 3, 9, 7, 3, 8, 25 und 9, 19. Am ersten Orte heisst es: Du sollst vom Widder nehmen das Fett, (nämlich) den Schwanz (רֵאשִׁית צֶמֶר) ohne Wav, wie der Samarit. liest) und das Fett, welches das Innere bedeckt u. s. w., am zweiten: Er bringe vom Friedopfer dar als Feuermahl Gotte sein (des Schafes) Fett, (nämlich) den ganzen Fettschwanz, den er gegenüber dem Schwanzknochen abstrenne, und das Fett u. s. w., am dritten: und all sein (des Schuldopfers, Ascham, das vorzugsweise aus einem weiblichen Schafe bestand, 5, 6.) Fett bringe er von ihm dar, (nämlich) den Fettschwanz und das Fett u. s. w., am vierten: Und er nahm (von dem Widder) das Fett, (nämlich) den Fettschwanz (רֵאשִׁית צֶמֶר ohne Wav, wie der Samarit. liest) und das Fett u. s. w., und endlich am fünften: Und die Fettstücke vom Rinde und vom Widder, (nämlich) den Fettschwanz und das Bedeckende u. s. w. Dass nach allen diesen Stellen der Fettschwanz des Schafes vom Friedopfer auf dem Altar dargebracht und verbrannt werden soll, unterliegt keinem Zweifel und wird auch von keiner Seite bestritten. Aus dem einfachen Sinne der Stelle geht auch hervor, dass der Fettschwanz als zu den Fettstücken gehörig betrachtet und eben deshalb auf den Altar gebracht wurde¹⁾. Jedoch würde es auf den Namen nicht ankommen, da doch jedenfalls die Bestimmung ihm darzubringen fest steht, wenn er auch nicht als Fettstück gälte. Einen Einfluss auf die Praxis aber hat es, ob diese Bezeichnung auch ihm gilt, durch das Verbot, irgend einen Fetttheil „von den Viehe, von welchem man einen Feuerantheil Gotte darbringt“, nämlich „Ochse, Schaf und Ziegenbock“ zu geniessen (3 Mos. 7, 22 ff.). Diesen Verbot betrachtete man nicht auf wirkliche Opferthiere beschränkt, sondern als auf alle Thiergattungen ausgedehnt, von denen geopfert werden darf, selbst dann wenn sie blos zu gewöhnlichem Fleischgenusse geschlachtet werden. Und nun entstand die Frage: ist unter allen Umständen der Fettschwanz des Schafes zum Genusse unerlaubt?

Die abweichende Beantwortung dieser Frage datirt sicher aus sehr alter Zeit und knüpft sich bereits an die Verschiedenheit zwischen der altiracischen und der jüdischen Auffassung. Für die erstere (vgl. d. Ztschr. Bd. XIX S. 604 ff.) war ein jeder Fleischgenuss von Thieren, die zu Opfern tauglich waren, wirklich nur als Opfer gestattet, das auf dem Altar zu schlachten und von welchem Feuertheile, und zwar bestimmte Fettstücke, beim Schafe auch der Fettschwanz, darzubringen waren; natürlich waren nun diese Fettstücke dem pro-

1) Das gilt auch von den zwei Nieren und dem Leberlappen, die von allen Thiergattungen dargebracht wurden, und wirklich umfasst der Streit zwischen Karäern und Rabbanim auch diese; allein sie stehen weniger im Vordergrund und werden daher blos nebensächlich beachtet.

fanen Genüsse untersagt. Die jüdische Auffassung jedoch, welche Opfer bloß im Tempel zu Jerusalem gestattet, überhaupt daher in ihrem Buche, dem Deuteronomium, von Opfern sehr wenig spricht, der Friedopfer nur einmal ausdrücklich gedenkt — und zwar bei Gelegenheit einer alterthümlichen vorübergehenden historischen Thatsache, bei dem Ueberschreiten des Jordan zur Zeit des Einzugs in Kanaan, wo dann ein Altar auf Ebal errichtet, Ganz- und Friedopfer dargebracht werden sollten (27, 7) —, die hingegen den Fleischgenuss gemeinhin, ohne dass das Thier als Opfer zu weihen nöthig wäre, gestattet, sie weiss überhaupt Nichts von darzubringenden Fettstücken, sie kennt bloß das Verbot des Blutes, das bei Opfern auf den Altar, bei anderem Fleische auf die Erde gegossen werde (wie dies bereits Aben-Esra zu 3 Mos. 7, 22 ff. einsichtig hervorhebt). Somit gab es für sie gar kein Verbot von Fetttheilen, geschweige vom Fettschwanz des Schafes. Nun aber wuchsen die Documente altisraelitischer und jüdischer Lehre zu einem Buche, dem Pentateuche, zusammen, die verschiedenen Ansichten mussten sich ausgleichen und sich gemäss dieser Ausgleichung einleiben. Ist ein Verbot des Fettes zum Genüsse von Opferthieren ausgesprochen, so kann, sagte man, bloß gemeint sein: von opferfähigen Thieren; denn ein Verbot, dass die Gott geweihten Theile nicht dem profanen Genüsse hingegeben werden dürfen, ist doch selbstverständlich und braucht nicht besonders vorgeschrieben zu werden. Derein musste sich die jüdische Auffassung fügen. Aber soll hier, wo der allgemeine Ausdruck: Fett gebraucht wird, auch der Schafschwanz, auch die Nieren und der Leberlappen einbegriffen sein? Nimmermehr, behaupteten deren Anhänger. Allerdings, erklärten im Gegentheile die Bewahrer der altisraelitischen Richtung. Als solche haben wir uns die Samaritaner, aber auch die priesterlichen Sadducäer zu denken, welche dadurch wieder ein Vorrecht genossen, während die Pharisäer die erstere Behauptung festhielten. Deren Ansicht sehen wir fast durchgehend von den alten Uebersetzern vertreten, indem sie bald ganze Worte zurücklassen, bald ein „und“ hinzufügen (wie Urschrift und Ozar nehmend an den aa. OO. näher nachgewiesen ist), um den Fettschwanz als ein besonderes, nicht in den Fetttheilen mit einbegriffenes Opferstück zu bezeichnen. Auch unser Text ist von solchen Versuchen nicht unberührt geblieben, indem er in der ersten und in der vierten Stelle ein Wav hinzufügt, das nur tendentiöse Correctur ist. Mit noch grösserer Absichtlichkeit verfahren die Accentuatoren, indem sie durch Trennung und Verbindung der Wörter den Fettschwanz aus dem Inbegriffe der Fetttheile zu entfernen suchen (vgl. Urschrift n. n. O.). Die Samaritaner bleiben bei dem ursprünglichen Texte und bei der altisraelitischen Ansicht, die Karäer, offenbar in Bewahrung sadducäischer Lehre, schliessen sich ihnen an, wenn sie auch den Bibeltext der Pharisäer angenommen haben.

Die Ansicht, welche ich über diesen Punkt den Samaritanern beilege, ist eben nur aus ihrem Texte und aus dem Umstande, dass

die Kärter darüber einen so hartnäckigen Streit führen, erschlossen; eine ausdrückliche Nachricht darüber finde ich nirgends. Die thal-mudischen Schriften sind überhaupt karg in ihren Berichten über die Samaritanen und gehen über die Erlaubniß des Fettschwanzes sehr flüchtig hinweg; auch der spätere Tractat über die Samaritanen gibt keine Andeutung hierüber. Aber auch bei diesen selbst finde ich nicht, dass sie von einer Abweichung in dieser Beziehung von den Juden sprechen. Zwar lag mir Ibrahim's Commentar vom dritten Buche an, wo vorzugsweise der Ort zur Besprechung ist, nicht vor; allein wenn er von einer solchen abweichenden Auffassung, die noch dazu mit einer wenn auch kleinen Abweichung im Texte zusammenhängt, gewusst hätte, so würde er wohl schon früher, namentlich zu 2 Mos. 29, 22, die Gelegenheit wahrgenommen haben, darüber eine Andeutung zu geben. Ja noch mehr! Die samaritanischen Uebersetzer scheinen sich sogar auf die Seite des Rabbinismus zu stellen (wie schon Ozar nechmad a. a. O. erwähnt ist). Das *ואת* vor *ואת* in 2 Mos. 29, 22 (nach sam. L.A.). 3 Mos. 7, 3 und 8, 25 ist im samaritanischen Texte mit einem Striche oben versehen; ein solcher will bekanntlich immer andeuten, dass das Wort nicht in der häufigen Bedeutung zu lesen oder zu erklären sei, sondern nach einer ungewöhnlicheren, also dass *ואת* nicht als Zeichen des Accus., sondern in der Bedeutung „mit“ zu nehmen sei, wie in der That an beiden letzteren Stellen der aramäische Samaritaner *בְּאֵת* übersetzt, so dass das Fett nebst dem Schwanz, dieser nicht als Fettstück, dargebracht wird. In der ersten Stelle aber lässt der Uebersetzer — wenigstens in der dem Polyglottendrucke zu Grunde liegenden Handschrift — die Worte *ואת* *ואת* ganz zurück, gerade wie sich eine ähnliche Auslassung die Vulgata — d. h. ihr Führer, etwa Symmachus — 3 Mos. 7, 3 gestattet. Morinus scheint dies als einen zufälligen Abschreibebefehl zu betrachten; es dürfte aber wohl eine absichtliche Auslassung sein. Bei Abu-Said begegnet mir ähnlichen Erscheinungen. Er übersetzt 3 Mos. 3, 9 *ואת* *ואת* und 8, 25 *ואת* *ואת* beide mit *Wav* gegen den Text seiner Genossen, wohl ohne Arg Sandias folgend, aber dann jedenfalls ohne Bewusstsein von irgend einer Differenz. So mag wohl den späteren Samaritanern, wie sie überhaupt in tiefe Unwissenheit versunken sind, ihre eigne gesetzliche Tradition in einem selten vorkommenden Punkte entschwunden sein; ihr Text aber, den sie bewahrt und uns überliefert haben, giebt uns, zusammengekommen mit andern uns bekannten Thatsachen, genügende Kunde von ihrer einstigen Lehre.

4. 5. Zwei andere Gegenstände finden wir gleichfalls von den Samaritanern nicht erwähnt, wohl aber anderweitig bezeugt. Sie gestatten nicht, dass ein dem Vorenden nahes Thier (*בְּחֵיבָה*, *בְּחֵיבָה*) noch geschlachtet werde und erklären das Fleisch, wenn dies geschieht, für dem Genuße unerlaubt. Ferner verlangen sie, dass das ausgetragene Junge, welches sich im Mutter-

drückt (um es auf die Säugethiere einzuschränken), somit sind Vögel ausgenommen, die keine Muttermilch haben (nicht Säugethiere sind)“. Diese Ansichten sind auch in Mechiltha zur ersten St. — neben andern erschwerenden Meinungen — und in Sifre zur letzten aufgenommen. An beiden Orten fehlt in den Worten Akiba's der Zusatz *בן דומיה* und ist jeder Anlass zu der Deutung von Akiba's Worten benommen, als wenn nur biblisch das Verbot nicht für Waldthier und Vogel gelte, wohl aber rabbinisch. Die babylonische Gemara jedoch (Chullin 104a. 116a) findet — wohl mit sehr zweifelhaftem Rechte — in dem Satze der Mischnah ausgesprochen, dass nach Akiba auch das Kochen des Waldthier- und Vogelfleisches mit Milch durch die Rabbinen, wenn auch nicht von der Bibel, verboten sei; dennoch gesteht sie zu, dass Josse der Galiläer in Betreff des Vogelfleisches das Verbot gar nicht anerkennt, wie sie denn hier und sonst eine Baraita anführt, in welcher es heisst: *בשרי דבשרי* שם ר' יוסי הגלילי דמי אכלין בשרי שם בחלב, am Orte Josse's des Galiläers ass man Vogelfleisch in Milch.

Die Karäer der älteren Zeit erhoben gegen die weite Ausdehnung des Verbotes ersten Widerspruch. Sie möchten gern — was auch Menachem ben Saruk thut — den ganzen Sinn des Verbotes dahin deuten, die unreife Frucht zur Frühlreife zu bringen oder ähnlich, doch wollen sie wohl zugeben, dass namentlich durch die Stelle im Deuteronomium der wörtliche Sinn begünstigt wird, aber jedenfalls müsse es auch bei diesem bleiben, so dass das Verbot sich nur darauf bezieht, das Fleisch des Zickleins, höchstens eines jungen Säugethieres überhaupt, in der Milch seiner wirklichen Mutter zu kochen, was grausam wäre, während Fleisch in Milch zu verbieten, deren Beziehung zusammen man nicht kennt, eine Verdrehung des Bibelwortes sei (Hadassi in Eschkol f. 94 b. f. 132 b. 2 f. Ahron in Mibchar zur ersten Bibelstelle). Aengstlicher schon ist Eliab am Ende des 15. Jahrh. (Addereth, Schechitah c. 29 f. 69b), indem er nur dass Fleisch in Milch zu geniessen gestattet, wenn man sicher weiss, dass diese nicht von der Mutter herrührt, bis dann endlich ein Jahrhundert später dessen Epitomator, Joseph (Anhang zu Dod Mordechai ed. Wien f. 32b) geradezu sagt: Ich möchte mich doch den Männern der Tradition zuneigen, den Genuss von Fleisch in Milch gänzlich zu untersagen, denn auch unsere Weisen bekennen, dass man bei Dingen, die zweifelhaft sind, sich lieber des Genusses enthalten möge.

Während wir nun die Karäer erst sehr zögernd und allmählig von ernster Bekämpfung auf den Standpunkt der Rabbaniten hinüberschreiten sehen, erblicken wir die Samaritaner jedenfalls viel früher in vollster Uebereinstimmung mit diesen, ausdrücklich die Karäer bekämpfend. Welcher Auffassung freilich sie in alter Zeit huldigten, bleibt mir zweifelhaft. Der Zusatz an der ersten Stelle: *כי עשר* זאת כיבא שמה ועברה היא לאחרי יקב, den der samarit. Text bietet und seine Uebersetzer wiedergeben, der auch in Handschriften

der 70. eingedrungen, ist sehr unklar, und deutet eher auf ein zu frühzeitiges Opfer hin. Wenn die Samaritaner in ältester Zeit die weite Ausdehnung des Verbotes sich angeeignet hätten, so würden sie statt eines solchen Zusatzes weit eher ohne Bedenken dem **נרי** ein **זמן בשר** hinzugefügt, auch das **אשר** weggeworfen haben. Auch die Uebersetzer geben nichts Bestimmtes an die Hand. Der aramäische Uebersetzer giebt Wort für Wort wieder und wenn er an erster Stelle **נרי** für **אשר** setzt, so kann dies zwar bedeuten wollen in der Milch seiner Gattung, wenn sie auch nicht von der Mutter herrührt, doch ist es auch möglich, dass es eine blosser, so häufig vorkommende Verwechslung der Gutturalen ist, umso mehr da sie bei den andern Stellen nicht wiederkehrt. Auch Abu-Said bleibt bei der wörtlichen Uebersetzung, und nur an der mittleren Stelle erfahren wir von der Randnote eines Codex, die als andre Lesart

angiebt: **לא تطبخ لحمًا ولبنًا حמלًا**. Du sollst nicht Fleisch und Milch zusammenkochen. Ein altes Eigenthum scheint demnach diese weite Auffassung des Verbotes nicht gewesen, daher auch nicht geradezu in die Uebersetzung aufgenommen zu sein; wohl aber drang sie doch mit der Zeit ein. Und so finden wir sie denn bei Ibrahim als die allein herrschende nachdrücklich betont. Das Verbot, sagt er zur ersten Stelle, umfasst dem einfachen Sinne nach das Böcklein wie jedes andere Thier in der Milch seiner Mutter zu kochen; dem natürlichen Sinne widerstrebt hingegen die Erklärung, dass man das Erstgeborene nicht heranwachsen lasse bei seiner Mutter, sondern es am achten Tage dem Priester gebe (vgl. 2 Mos. 22, 29), sich darauf stützend, dass **נשל** auch reifen lassen bedeute. Die Partei der rabbanitischen Juden — nicht so die karaitischen — stimmen vielmehr mit uns überein, alles Fleisch mit aller Milch, auch das Vogelfleisch, zu verbieten. Dies geht eben aus der Wiederholung im Deuteronomium hervor, wo es nach der Erwähnung der reinen und unreinen Vögel wie der andern reinen und unreinen Thiere steht. Während demnach in den zwei ersten Stellen gewarnt wird, beim thierischen Opfer einen solchen Gebrauch von der Milch zu machen, so lehrt die dritte Stelle, dass sie weder bei Vierfüßlern noch bei Vögeln angewendet werden darf. Die Karäer irren, wenn sie das Vogelfleisch vom Verbote ausnehmen, weil das Wort „Böcklein“ gebraucht wird; die ausführliche Widerlegung, welche die Rabbaniten entgegenstellen, mitzutheilen gebietet es an Zeit. **وقد**

לא חבשה נרי בחלב אשר . . . **הזכרה בפניו המבי** . . . **טבח** . . . **לחדי**
 وغير الحدي بل من امه وقد خرج من اشداتو بان قيل انه على تحريم ترك
 المكرم امه الى ان يدجن ويكبر بل يعطى الى الامام في اليوم الثامن . . .
 ولقطة **בשר** كما تقع على طبخ الطعام لذلك تقع على دجن الشئ
 واولوه فلما ضافه اليهود الربانيين دون القرانيين فانها (2 — 3)

موافقین لنصا علی تحريم كل لحم مع كل لبن حتى لحم الطيور بقوله نص
 مجرد في تنميته (Deuteronomium) لاشراج على نهاية ذكر الطيور بمقتل
 شاعره وحكمه قوله כי אם קרוב אחת יחיה אחריו לא חסדו נוי
 בחזק אסוי . . . , استراده بالذکر في هذا الموضع لا يدل له من غايته ولا
 انقدا انه تكویر لا تأكيد من غير غايه فاقطع بل يفيد مع تكراره في
 المتقدم عقب ذبح الغنم وا بقدر في قرايین الله والله المجمع من اشتراك
 انفس مع مدسه علمه في الموضعين المتقدمين وفي هذا الموضع
 ذكره عقيم الطيور شدة فاحترمه اهل الزمان مع سائر الحيوانات الطائفة
 المذكورة (؟ المأخوذة) مع الطيور المتأخرة ايضا المذكورة وغير المذكورة
 بخلاف ما يفعله اليهود القراييين في اباحتهم مع الطير ومسكو على ظاهر
 النص بقوله جدید ولد وغاونوله والربالיים اوسعوا الكلام فيه بما يضيق
 الوقت من شرحه.

Er fährt dann eine Stelle aus dem Buche des شاعر an, der sich auf seine exegetische Weisheit sehr viel zu Gute thut, den Juden aber solche Einsicht abspricht: *واليهود لما لم يعلموا بنوطة الشارح في البيان لم تمكنوا من علم كل الاحكام*.

Auch zu der zweiten Stelle bemerkt er, Einige erklärten das *חבשל* im Zusammenhange mit dem Gebot: „am achten Tage sollst du mir es geben“, allein die Traditionen bestimmten es als Verbot des Genusses eines jeden Fleisches mit jeder Milch, und die Schrifterklärer brachten dafür entscheidende Beweise: *والقول لقتضى حرمة كل لحم في كل لبن وشراح الكتاب المقدس وسعوا في هذا المعنى واتبعوا بيرايين قاطعة ان هذا النص حرم الاكل كل لحم مع كل لبن*.

Trotz diesen positiven Erklärungen Ibrahim's, die über die Ansicht seiner Zeit keinen Zweifel zulassen, will es mich dennoch bedünken, dass in der alten Zeit ebensowohl Samaritaner wie Sadducäer dem Verbote von Fleisch mit Milch fremd waren, und erst ihre Epigonen, die jüngeren Samaritaner und die Karäer, in dem Streben sich überall als die Frommen zu zeigen, den Pharisiern (Rabbaniten) auch hier einen Vorzug an Enthaltensamkeit nicht zukommen lassen wollten und daher auch dieses Verbot aufnahmen. Gehen wir nämlich tiefer in Betrachtung dieser Vorschrift ein, so ergibt sich uns wieder eine alte Differenz zwischen der efräimisch-israelitischen und der judäischen Anschauung, die sich dann in eigenthümlicher Weise forterbt. Die erstere hat überall das Opfer, das im eignen Hause auf dem Privataltare dargebracht werden kann, vor Augen (vergl. diese Ztschr. Bd. XIX S. 604 ff.), sie gebietet daher das Erstgeborene vom Rinde oder Schafe, sobald überhaupt das Junge als zum

Opfern tauglich anerkannt wird, d. h. vom achten Tage an (3 Mos. 22, 27), alsbald an diesem Tage zu schlachten und es nicht aufzuschoben (2 Mos. 22, 29). Aber auch nicht früher soll es dargebracht werden; die ersten sieben Tage soll das Junge „unter“, „bei“ der Mutter sein, d. h. von ihr genährt werden und ist da also als Opfer überhaupt nicht tauglich, darf daher auch als Erstgeborenes, wenn dieses auch unmittelbar am achten Tage dargebracht werden soll, nicht früher Gott übergeben werden. Dieses eben ist der Sinn des zwei Male im Exodus, und zwar immer im Anschlusse an die dazubringenden Erstlinge, wiederholten Gebotes: **לֹא יִרְבֹּץ**, **גִּידִי בְחֵלֶב אִמִּי**, das Junge darfst du nicht, wenn es noch in der Muttermilch ist, kochen, und es scheint dies bloß das Verbot zu enthalten, dass das erstgeborene Junge nicht zu frühzeitig als Opfer dargebracht werde¹⁾. Das Deuteronomium hingegen, die judäische Auffassung hervorhebend, dass Opfer bloß im Tempel zu Jerusalem dargebracht werden können, verlangt, dass auch das Erstgeborene dort verzehrt werde (15, 19f.). Natürlich konnte nun nicht mehr ein Nachdruck darauf gelegt werden, es sogleich am achten Tage als heiliges Mahl zu verzehren, vielmehr nur „Jahr für Jahr“, an dem Wallfahrtstage sollte auch das Erstgeborene, in welchem Alter es sich gerade befand, mit nach Jerusalem genommen werden, während es vorher heilig gehalten wurde und kein Gebrauch von ihm gemacht werden durfte. Die Bestimmung, das Junge sieben Tage bei der Mutter zu lassen, liess der Deuteronomiker, als für seinen Standpunkt ganz überflüssig, gleichfalls zurück. Das Verbot nun, **גִּידִי בְחֵלֶב אִמִּי** nicht zu kochen, hatte in dem Sinne, das Thier, namentlich das Erstgeborene, nicht vorzeitig zu opfern, für ihn keine Bedeutung; wenn er es dennoch aufzunehmen sich gedrungen fühlte, so war es für ihn nicht mehr Opfervorschrift für die Beschaffenheit des jungen Thieres, sondern ein allgemeines Gebot, Fleisch nicht in (der Mutter-) Milch zu kochen. Das war eine bis daher ganz unbekannte Bestimmung, die auch in gar keinem weiteren Zusammenhange mit dem Complex der Gesetze stand; allein in seiner Gewissenhaftigkeit, Nichts von dem vorliegenden israelitischen Gesetze wegzulassen, insofern es seinem Streben für die Einheit der Opferstätte nicht widersprach, ja die den Priester zunächst angehenden Gesetze auf das ganze Volk zu übertragen, hielt er die Vorschrift wörtlich bei, während ihr Sinn dem ganzen Zusammenhange nach ein anderer wurde.

Später wuchsen die israelitischen und judäischen Schriften zu Einem Pentateuch zusammen. Die Vorschrift im Exodus, dass das Erstgeborene am achten Tage alsbald Gott übergeben werde, konnte als widersprechend dem Deuteronomium und unverträglich mit dem einen Tempel und der dorthin nöthigen Wallfahrt, nicht aufrecht

1) Was hier **גִּידִי בְחֵלֶב אִמִּי** heisst, wird anderswo (1 Sam. 7, 9) kürzer bezeichnet mit **חֵלֶב חֵלֶב**, ein Milchlaum, d. h. ein noch saugendes Laum.

erhalten werden; vielmehr fasste man es dahin auf, dass dadurch nur ausgedrückt werde, es dürfe vom achten Tage an, aber auch weiterhin Gott dargebracht werden (vgl. Mechiitha und Sifra). Aber in Betreff des Verhotes, das Böcklein in der Milch der Mutter zu kochen, scheint die alte Verschiedenartigkeit der Auffassung sich theilweise fortgeerbt zu haben. Die Anhänger der altisraelitischen Lehre, Samaritaner und in manchen Stücken auch die Sadducäer, bleiben bei dem ursprünglichen Sinne, ein unreifes Thier nicht zu opfern, und nur dies kann der Zusatz sagen wollen, den der samarit. Text an der ersten Stelle hat und den auch Handschriften der 70 wiedergeben. Die bereits angeführten Worte dieses Zusatzes: *כי נשת זאת בונת שכה וזברת חיה לאמה ינקב* sind unklar. Die Samaritaner übersetzen שכה nach der bibl. hebr. Bedeutung: das Vergessen, ein Vergessendes (*אשחיה, אשחיה*); das ist ganz unsinnig, die Uebersetzer hatten sicher selbst vergessen, was die ursprüngliche Bedeutung des Wortes und ganzen Satzes ist. Die Sprache desselben ist die vom Aramäismus durchgezogene späthebräische, so ist *זברה* nicht etwa *זכרה*, Zorn (wie der aram. Samarit. mit *זכרה* übersetzt), sondern *זברה*, Uebertretung, Sünde, wie richtig die eine griech. Handschrift (cod. Vat. 58 bei Holmes): *παράβασις* (die andere, cod. Basil. in Hexapla Deuterom., weniger genau: *μίσση*) und Abu-Said: *مغصبة*. So ist auch שכה nach der aram. Bedeutung: finden, gefunden werden, zu nehmen; so wird es nicht blos häufig im Chald. und Syr. gebraucht, sondern auch in dem Samaritanischen in der etwas abgewandelten Form *שקה* und *שקב* (vgl. Castellux und diese Ztschr. Bd. XVIII S. 815 Anm. 5). Es heisst demnach: ein im Mutterleibe gefundenes Thier, also ein noch nicht ganz ausgetragenes, als ein solches nämlich werde auch dasjenige geachtet, das zu frühzeitig, so lange es noch die Muttermilch geniesst, als Opfer dargebracht wird. Das drückt der Grieche (in cod. Bas.) aus mit *ἀσπαλαξ*, Maulwurf, hier allgemein: das des Augenlichtes noch beraubte Thier, indem es, zur Welt kommend, noch der Sehkraft beraubt ist¹⁾, während die Wiedergabe in cod. Vat. mit *μῦθος* verallgemeinert ist. — Die Anhänger der jüdischen Auffassung jedoch, die Pharisäer, nahmen das Verbot losgelöst vom Opfer als ein solches, das das Kochen von Fleisch in Milch untersagt. Erst später gingen Samaritaner

1) Auf diese Eigenthümlichkeit, dass das *נשבל*, das unreife Kind, die Sonne nicht sieht, in Finsterniss wandelt, wird, sooft es in der Bibel genannt wird, ganz besonders hingewiesen, Ps. 58, 9. Hiob 3, 10. Koh. 6, 3 ff. Und so scheint mir denn auch die traditionelle Erklärung, welche Thargum a. tab. Moab (Kap. 64 zu Ps. 58, 9) geben, die richtige zu sein. Das dort dem *נשבל* zur Seite stehende *אשה* combiniren sie nämlich mit dem mischnaischen und tharg. *אשה*, welches Maulwurf bedeutet, *אשה: בריה שאין לה עינים* ist demnach dort gerade wie das griech. *ἀσπαλαξ* Bezeichnung des noch des Sehvermögens entbehrenden Kindes, und steht nicht für den wirklichen Maulwurf.

und Karäer gleichfalls in diese Auffassung ein, während ihnen dunkel die alte Erklärung erinnerlich war¹⁾.

4. Verbotene Ehen.

1. Neben der zweimaligen Aufzählung einer grösseren Reihe verwandter Personen, mit welchen der ebeliche Umgang nicht gepflogen werden dürfe, im Leviticus (18, 6 ff. 20, 11 ff.), erwähnt der Deuteronomiker nur das Verbot, des Vaters Frau zu nehmen (23, 1), und bei dem Fluche ist wiederum nur der bühlerische Umgang mit dieser, mit der Schwester und mit der Schwiegermutter genannt (27, 20 ff.); dass hier blos Heimliches erwähnt werde, schliesst doch andern Umgang mit Verwandten, der ebenso verborgen geschehen kann, nicht aus. Es scheint immerhin, dass die nahen verwandtschaftlichen Ehen dem jüdischen Standpunkte keineswegs so gränelhaft erschienen wie dem israelitischen. Als der Pentateuch in seiner Einheit zur Geltung kam, wurde auch das Verbot sämtlicher in dem Leviticus untersagter Verwandtschaftsehen angenommen. Samaritaner und Sadducäer wie deren Epigonen, die Karäer, sind wiederum strenger als Pharisäer und Rabbaniten. Zwar haben auch diese nicht blos die Verbote im Leviticus anfrecht erhalten, sondern auch mehrere an diese Verwandtschaftsgrade sich anschliessende nach der Anordnung der Soferim als verbotene Ehen des zweiten Grades betrachtet: שניות מדברי סופרים (Mischnah Jebamoth 2, 4), und die Thosseftin wie die Gemaren zählen diese Ehen auf. Allein die Karäer dehnen diese Verbote durch Gleichstellung von Agnaten und Cognaten von auf- und absteigender Linie, und Uebertragung des für die eine Seite aufgestellten Verbotes auf die andere Seite — was קרוב, קרובה heisst — so weit aus, dass die Späteren wieder manche Erleichterung vornehmen mussten. Die Samaritaner verbieten einige Ehen, welche die Juden erlauben, verwerfen aber die weite Ausdehnung der verbotenen Verwandtschaftsgrade bei den Karäern, deren Streitigkeiten unter sich selbst über diesen Punkt ihnen auch nicht unbekannt geblieben. So belehrt uns Abu-Said im Scholion zu 3 Mos. 18, 1 (S. 323 Anm. 4). „Die rabbanitischen Juden, sagt er, erlauben sieben [bei uns] verbotene Ehen, nämlich: mit der Tochter des Bruders, der Tochter der Schwester, dem Weibe des Oheims väterlicher Seite (Vatersbruders), dem Weibe des Oheims mütterlicher Seite (Muttersbruders), dem Weibe seines Bruders von Mutterseite (الابن الشقيق), der Tochter des Mannes seiner Mutter und der Schwester der Frau.“ Nachdem er die Begründung dieser Verbote kurz versucht, führt

1) Ob damit die Verschiedenheit in Betreff des im Mutterleibe gefundenen ausgeprägten Thieres, welche oben als fünfter Punkt kurz berührt ist, in Zusammenhang steht, indem eben nach der alten Ansicht mit dem unreifen Thiere bis zur vollen Reife gewartet werden soll, will ich hier blos andeuten; mir ist Dies sehr wahrscheinlich.

er fort: „Sie (die Rabbaniten) weichen darin ab. Die Karäer wenden die schlechte „Therkib“ genannte Uebertragung an und verbieten dadurch viele wirklich erlaubte Ehen; sie sind aber unter sich selbst uneinig.“ Wir erfahren hier die Feststellung der Samaritaner, wenn Abu-Said auch mit der der rabbanitischen Juden nicht ganz im Reinen ist. Denn wenn er als verbotene Ehen, welche die Juden erlauben, die mit dem Weibe des Vatersbruders und des Mutersbruders aufzählt, so ist er im Irrthume, da beide auch den Rabbaniten als verboten gelten, die erstere als biblisch, die andere als rabbinisch. Ebenso gilt den Rabbaniten die Ehe mit der Frau des Bruders mütterlicher Seite ebenso verboten wie mit der Frau des Bruders väterlicher Seite¹⁾. Umgekehrt erwähnt er nicht die Tochter der Frau des Vaters; er findet nämlich diese in den Worten כַּה אִשְׁתִּי אָבִיךָ (V. 11) ausdrücklich genannt²⁾. Allein bekanntlich gestatten die Rabbaniten die Ehe aller zusammengebrachten Kinder, mag das Mädchen von dem zugebrachten Vater oder der zugebrachten Mutter herrühren. Der Streit endlich über die Schwester der Frau ist natürlich nach dem Tode der Frau; bei deren Lebzeiten ist sie ausdrücklich in V. 18 verboten. Nach dem Tode der Frau jedoch gestatten die Rabbaniten deren Schwester zu heirathen, während die Samaritaner sie gleich den in dem vorhergehenden Verse von der Frau Abstammenden zu allen Zeiten verboten erachten.

Wir wollen auf diesen Streit — mit Ausnahme des Punktes über die Schwagererei, worüber später — nicht weiter eingehen; er reicht sicher sehr hoch hinauf. Die den beiden Versen, welche über die Schwester handeln (V. 9 u. V. 11), beigegebenen näheren Bestimmungen, in dem ersteren מְלוּחָה בֵּית אִם מְלוּחָה חֵן, in dem letzteren מְלוּחָה אָבִיךָ, — sowohl in Cap. 20 V. 17 als auch in 5 Mos. 27, 22 unerwähnt — widersprechen einander dem einfachen

1) Ein Anderes ist doch wohl unter زوجة الاخ الشقيقی nicht zu verstehen; so übersetzt Saadja z. B. אִשְׁתִּי בֶן אָבִי 1 Mos. 43, 28 وابن شقيقة أمه, und Benjamin war leiblicher Bruder Josephs. Oder sollte er darunter die Frau des zugebrachten Bruders verstehen? Die Begründung, welche Abu-Said dann giebt, läßt im Unklaren; sie lautet: وأما زوجة الاخ الشقيقی من حيث

كونها نظيرة له من قوله عز وجل عورة زوجة أخيك لم تكشف عورة أخيك هي وما حرم على الإنسان من نفسه يحرم عليه من زوجته من هذا المكان ومن قوله عورة زوجة أبوك لا تكشف عورة أبوك هي.

Bei den Rabbaniten wird der Bruder mütterlicher Seite ganz als Bruder betrachtet, nur nicht in Erbschaftsangelegenheiten, daher auch nicht in Betreff der Schwagererei, der zugebrachte Bruder hingegen gilt als gar nicht verwandt.

2) Dies setzt er in der Begründung des Verbotes für die Tochter des Mannes seiner Mutter als selbstverständlich voraus mit den Worten: وأما بنت زوج الأم فحرامتها بالقياس على بنت مريمه الأب

Sinne nach; denn nach der ersteren wird die Tochter des Vaters oder der Mutter, auch wenn aussershalb geboren, verboten, und das scheint nichts Anderes zu bedeuten als die zugebrachte, weder dem eigenen Vater noch der eigenen Mutter entsprossene Schwester, während die andere Bestimmung nur dann die Tochter des Vatersweibes verbietet, wenn sie von dem eigenen Vater gezeugt ist. Beide nähere Bestimmungen scheinen Zusätze späterer Zeit, die von zwei verschiedenen gesetzlichen Anschauungen aus hinzugefügt worden und beide sich erhalten haben; der Ausdruck *בנות*, der sonst bloß als Collectivum: Nachkommenschaft, Familie gebraucht wird und nur hier als ein Femininum für das einzelne geborne Mädchen sich findet, scheint für die spätere Zeit, welche eine solche Umwandlung der Collectiva in Einzelwörter liebt (vgl. Lehrbuch zur Sprache der Mischnah §. 20, 6 S. 49), zu sprechen.

Aus Ibrahim konnte ich nichts Näheres erfahren, da mir der Commentar zum Leviticus nicht vorlag. Dass er jedoch die Ehe mit der Tochter der Schwester für untersagt hält, bemerkt er bereits bei Gelegenheit seiner Entrüstung über die Annahme, dass Joseph's Frau die Tochter seiner Schwester Dinah gewesen sei (vgl. diese Zeitschr. oben S. 156 u. 170 Anm.).

2. Bereits ist in der Abhandlung über die Leviratshe (Jüd. Zeitschr. Bd. I S. 19 ff.) nachgewiesen, dass die abweichende Auffassung über dieselbe hoch hinaufreicht. Die israelitische Gesetzgebung kennt dieselbe nicht, sie hat die Sorgfalt für die Erhaltung des Namens und Erbes innerhalb derselben Familie nicht, höchstens dass dieses im Stamme erhalten werde (4 Mos. 32, vgl. 27, 1—11), vielmehr verbietet sie, die überhaupt die Ehen innerhalb der nahen Verwandtschaft strenger untersagt, auch die Ehe mit dem Weibe des Bruders (3 Mos. 18, 16, 20, 21), ohne den Fall auszunehmen, dass der Bruder, ohne Söhne (oder überhaupt ohne Kinder) hinterlassen zu haben stirbt. Nur geschichtlich wird aus der Familie Juda's der Schwagerehe gedacht (1 Mos. 38, 8 ff.), wie sie später in diesem Stamme bei der Ahnenmutter des davidischen Hauses, Ruth, wieder auftritt. Die jüdische Gesetzgebung gedenkt ihrerseits eines Verbotes in Betreff der Brudersfrau gar nicht und enthält das Gebot der Schwagerehe (5 Mos. 25, 5—10), in dem Bestreben, Namen und Erbe in jeder Familie zu erhalten, wie Dies auch bei Juda und Ruth besonders hervorgehoben wird. Als der Pentateuch zu einer Einheit sich gestaltet hatte, mussten diese Widersprüche zur Ausgleichung gebracht werden. Man nahm an jüdischem Standpunkte zwar das Verbot der Ehe mit des Bruders Frau an, nahm aber den Fall aus, wenn der Bruder ohne Kinder zu hinterlassen gestorben, wo vielmehr die Verpflichtung der Schwagerehe eintrat; so Phariseer und Rabbaniten. Vom israelitischen Standpunkte aus liess man die Gestattung der Schwagerehe nur dann zu, wenn der Bruder die Frau zwar nach allen Gesetzesformen zu seinem Weibe erklärt und sich angeeignet, aber noch

keinen ehelichen Umgang mit ihr gepflogen hatte; sie liess dann אִרוּסָה, nicht נשואה. Das behaupten die alten Samaritaner, wie die thalmudischen Schriften mehrfach und zwar als Veranlassung, um das Verbot einer Verschwägerung mit ihnen zu begründen, angeben: טַיְבָטִין אֶת הָאִרוּסָה וְנוֹצֵאִין אֶת הַנְּשִׂאוֹת, sie vollziehen die Schwagerehe nur mit den Angetrauten, lassen aber die, mit welchen bereits der eheliche Umgang gepflogen worden, frei ausgehen (nicht vom überlebenden Bruder, sondern von Fremden heirathen, jersal. Gem. Jehemoth 1, 6. Gittin 1, 4. babyl. Gem. Kidduschin 65 b. Tractat von d. Samarit. 8. 36), und der aramäisch-samaritanische Uebersetzer übersetzt wirklich הַתּוֹבָה mit בְּרִאיתָהּ, es soll nicht das Weib des Verstorbenen, „das noch ausserhalb befindliche, noch nicht in das Haus aufgenommen“, eines fremden Mannes werden u. s. w. Den Standpunkt der Samaritaner scheinen auch die Sadducäer eingenommen zu haben, und wenn sie nach den synoptischen Evangelien (Matth. 22, 23 ff. Marc 12, 18 ff. Luc. 20, 27 ff.) an Jesus die Frage richten, wie es bei der Auferstehung mit der Frau sein werde, welche durch die Schwagerehe an lebenden Brüder verheirathet gewesen, so wollen sie damit nicht bloss die pharisäische Lehre von der Auferstehung, sondern auch die pharisäische Satzung von der Schwagerehe verspotten. Dies bestätigt auch die Deutung der alten Halachah, wenn sie behauptet, Er, der älteste Sohn Juda's, habe gleichfalls seiner Frau den natürlichen ehelichen Umgang verweigert, und er sei desswegen mit dem Tode bestraft worden, eine Annahme, die bloss darin ihre Begründung hat, dass damit die Verpflichtung Onan's zur Schwagerehe, da diese bloss bei einer „Arussah“ eintritt, gerechtfertigt werden soll. — Dieselbe Ansicht finden wir noch von den alten Karäern vertreten. Sie wird von Benjamin Nahawendi und Joseph Kirkesani überliefert (Elijah in Addereth, Naschim c. 5 f. 98a. und Joseph im Supercomma zu Ahron's Mibchar z. St.), und in Benjamin's Buch „Dinim“, das uns erhalten ist, haben offenbar spätere Abschreiber, weil mit dieser Lehre nicht einverstanden, an der betreffenden Stelle (l. 6d) die Bestimmung zurückgelassen, wie sich aus dem Zusammenhange ergibt.

Denn allerdings hatten die späteren Karäer gerade wie die späteren Samaritaner diese Anordnung für die Leviratsche aufgegeben und sich einer andern zugewendet, die auch ihre Wurzeln schon in der alten israelitischen Anschauung hatte. Nach ihr sollte eine Erbtöchter bei ihrer Verheirathung im Stamme verbleiben, und so sollte denn auch eine Wittwe, die ihr Mann kinderlos hinterlassen, wenn sie auch den eignen Bruder ihres Mannes nicht heirathen durfte, doch Jemanden aus seiner Familie heirathen, und auch Dies galt als Erhaltung des Todten auf seinem Erbe (Benjamin u. a. O.). Darauf nun beschränkten die Späteren die Leviratsche, so dass der wirkliche Bruder niemals verpflichtet, wie es ihm niemals, auch wenn sie bloss „Arussah“ geblieben, gestattet war, die

hinterbliebene Wittve zu heirathen. נס' heisst, behaupten sie, hier nicht leiblicher Bruder, sondern Verwandter (Jofeth bei Pinsker in Lickute S. 67, Hadassi in Eschkol f. 118 e. ff., Ahron in Mibchar z. St., vgl. Aben Ezra das., Eliah in Addereth a. a. O.). Derselben Ansicht huldigen die neueren Samaritaner. So berichtet Petermann (Reisen I S. 279). Daher übersetzt auch Abu-Said (nach dem Berliner cod.) חתן-החתן einfach mit خال, nach aussen hin, nicht: die ausserhalb Befindliche. Dasselbe sagt Ibrahim zu 1 Mos. 38, 8, vor der Gesetzgebung sei es zwar gestattet gewesen, die Wittve des kinderlosen Bruders zu heirathen; als aber durch dieselbe die Ehe mit des Bruders Weib verboten worden, sei die Verpflichtung der Leviratsche auf Geschwisterkinder übergegangen ¹⁾.

So haben die Samaritaner ihre alten Bestimmungen gänzlich vergessen, aber wiederum stehen sie in früherer wie in späterer Zeit auf gleichem Standpunkte mit den Karäern.

3. Ueber Priesterehen spricht sich das 21. Cap. des Leviticus aus, das überhaupt priesterlichen Inhaltes ist. Von den Priestern im Allgemeinen heisst es (V. 7), sie sollen kein hühlerisches, kein geschwächtes und kein von dem Manne verstossenes Weib nehmen. Von dem Priester aber, „der grösser als seine Brüder, auf dessen Haupt das Salböl gegossen, der geweiht worden, die Gewänder zu tragen“ (V. 10), heisst es, dass er noch ausserdem nicht eine Wittve heirathe, sondern eine Jungfrau נעמתי (V. 14). Dass das Deuteronomium diese Bestimmungen übergeht, versteht sich von selbst; was Ezechiel darüber sagt, werden wir noch besprechen. Suchen wir uns zuerst über das Wort נעמתי, welches zur näheren Bezeichnung des jungfräulichen Weibes gebraucht wird, klar zu machen; der Ausdruck wird gerade in diesem Capitel vielfach gebraucht (V. 1. 4. 15). Vergleichen wir die Stellen, in welchen עמים nicht als Plural in der Bedeutung: Völker vorkommt, so finden wir das Wort vorzugsweise und regelmässig in den Phrasen: נכרת נעמתי und נאסף אל עמי angewendet. Niemals heisst es im Sing. נכרת נעמי, sondern dann steht נכרת מקרב עמי, sonst noch נכרת ישרא, מישראל, נכרת ישרא, סלמתי ה', jedoch nicht נעמי ohne קרב. Die Bedeutung des עמים ist hier offenbar: die Seinigen, die ihm nahe Stehenden, was wenn עמי „sein Volk“ im allgemeinen Sinne steht, dann durch מקרב, aus der Mitte, dem Innern seines Volkes, näher bezeichnet wird, so dass es wieder den engeren Sinn hat: von den Seinigen, seiner Familie abgeschnitten werden. Ebenso heisst נאסף אל עמי nicht: zu seinem Volke, sondern: zu den Seinigen versammelt, mit ihnen vereinigt werden, gerade wie נאסף אל קברותיו, zu seinen Gräbern, d. h. in die Familiengruft, versammelt werden (2 Kön. 22, 20.

1) Die Originalstelle aus Ibrahim ist in Jüd. Zeitschr. a. a. O. angeführt, sowie der ganze Gegenstand dort umständlicher entwickelt ist, und verweise ich darauf.

2 Chr. 34, 28), und dem Sinne nach entspricht: **בָּא אֶל אֲבוֹתָיו**, zu seinen Vätern kommen¹⁾. Auch hier wird nie der Ausdruck gebraucht **בָּא אֶל זֵכְרֵם**, und wenn einmal **בָּא** im Singular vorkommt (1 Mos. 49, 29), so ist Dies eine blos falsche Punctuation für **בָּאוּ**. Der feinere Unterschied in dem Gebrauche der verschiedenen Wortformen war der späteren Zeit abhanden gekommen, und die Punctatoren setzten da wo die Wortform sie nicht zwang den Plural anzuerkennen (wie Dies bei **בָּנָיו**, **בָּנָי**, **בָּנֵי** der Fall ist), die Vocalisation des Singular, aber nicht mit Recht. Noch willkürlicher, wie immer, verfuhr der samaritanische Text, indem er auch da wo der Plural durch die Consonanten entschieden bezeugt wird, geradezu durch Streichung des Jod den Plural beseitigt und ihn in den Singular verwandelt, obgleich die Samaritaner, wie wir bald sehen werden, die Bedeutung, wo sie im gesetzlichen Leben einen Unterschied begründet, treuer festgehalten haben als der Pharisäismus es gethan, trotzdem er das Wort ungeändert bewahrt hat.

Gehen wir nun mit dieser genaueren Erkenntniss der Wortbedeutung an die Verse unseres Capitels, so finden wir dass in V. 1 die Priester davor gewarnt werden, sich an den Ihrigen, mit Ausnahme der nächsten Verwandten, wenn sie gestorben, zu verunreinigen. Dass sie die Berührung eines Todten von ihrem Volke, von Israel, vermeiden, brauchte den Gehelligten nicht empfohlen zu werden, wohl aber musste ausdrücklich befohlen werden, dass sie es auch bei Gliedern ihres Stammes, bei Priestergenossen unterlassen. Dasselbe bedeutet nun das Wort in V. 4, dessen Sinn freilich nicht ganz klar ist, in dem aber die alten Uebersetzer und Erklärer zum grössten Theile das **בָּנָיו** seiner wahren Bedeutung nach richtig erkennen²⁾. Wenden wir uns nun zum V. 14, so erkennen wir,

1) Nichtig führt Sifre zu **בָּנָיו** (5 Mos. 32, 50) aus: **אֶל אֲבוֹתָם יִבְחַק וְיִקְרַב אֲבוֹתָם אֶל קְרָבָם וְיִשְׁתַּחֲוּ אֶל אֲבוֹתָם**. Wessely nähert sich der Erfassung der richtigen Bedeutung, erkennt sie aber doch nicht ganz.

2) Die 70, welche den Satz bereits nicht verstanden, übersetzten das **בָּנָיו**, indem sie das Gesetz combinirten mit dem über den Naisir, der seine Weib noch strenger küssen und sich selbst an den nächsten Verwandten nicht verunreinigen darf (4 Mos. 6, 7). Da nun dort noch die Rede ist von einem unvermeidlich eintretenden Todesfalle (**בְּסִיפָא מָוֶת**, *de morte*) durch den der Naisir ohne seinen Willen sich verunreinigt (V. 9), so glauben sie, dass auch hier dieser Fall berücksichtigt ist und setzen sie für **בָּנָיו** gleichfalls *de morte*. Aber sie irren hier sehr unglücklich, da bei einem unvermeidlich eintretenden Falle ein Verbot sich nicht zu verunreinigen nicht gegeben werden kann. — Die Vulgata hingegen übersetzt: „non in principio populi sui contaminabitur.“ Diese Uebersetzung ist ohne Zweifel den späteren jüdischen griechischen Uebersetzern entnommen, sie ist eine traditionelle, der wir auch hienächst bei dem Syrer begnügen: **כִּי, בְּנָיו**, und die unverständlichen Worte im unhebraischen Thargum: **רַבָּא בְּנֵיהּ** sind also blos dem Texte an-

dass nach ihm dem Hohenpriester noch die Verheirathung mit der Wittve untersagt wird, „sondern eine Jungfrau von den Seinigen nehme er zum Weibe“, also eine Jungfrau aus priesterlichem Geschlechte. In dieser Bestimmung finden wir die vollkommene Durchführung der fortschreitend erweiterten Anzeichnung, welche für die Priesterchen verlangt wurde. Den Zadokitenpriestern, welche Ezechiel aus den übrigen Levitenpriestern hervorhebt und auf die er die priesterlich auszeichnenden Gesetze beschränkt, untersagt derselbe die Ehe nicht bloß mit einer von ihrem Manne Verstorbenen, sondern auch mit einer Wittve, sie sollten bloß Jungfrauen von dem Samen des Hauses Israel nehmen, wohl aber mochten sie die von einem Priester Verwitwete heirathen (וְהִלָּמְתָּ אִשָּׁת הַיָּתֵם 44, 22). Unser Capitel, offenbar ein pentateuchischer Nachwuchs, worauf schon sprachliche Erscheinungen hinführen¹⁾, geht weiter. In ihm nun wird was Ezechiel bloß den rein gebliebenen zadokitischen Priestern als Vorzug beilegt, zur Auszeichnung aller ahronitischen Priester gemacht, und nur das Verbot einer israelitischen Wittve wird für den gewöhnlichen Priester zurückgelassen; hingegen wird dem Hohenpriester, dem Haupte der herrschenden Zadokiten, die Wittve überhaupt untersagt und ihm auferlegt, nicht bloß eine Jungfrau, sondern eine solche „von den Seinigen“, also aus dem Priesterstamme zu ehelichen. Diese Auf-

gepasste Umgestaltung der alten Uebersetzung: בְּרֵבָא וְעֵטִיָּה. So faßt offenbar auch Saadja, der dem Thargum mit Vorliebe folgt, die Worte auf, wenn er übersetzt: *בְּרֵבָא וְעֵטִיָּה* (in. *פוע* *בְּרֵבָא*), und so erklärt sie Chiskia ben Menach in seinem Sammelwerke Chiskuni — gewiss einer älteren ungenannten Quelle entlehnt — ausdrücklich: *בְּרֵבָא בְּרֵבָא וְעֵטִיָּה רֵבָא* — „*בְּרֵבָא וְעֵטִיָּה* יחֲסֹר בֵּית כֹּהֵן בְּבֵל כַּמִּין ... ס' לֹא יִשְׁמָא כֹּהֵן הַדִּיּוּם כְּבֵל כַּמִּין הֵיכָן נִרְוֶה כַּמִּין, אִם עַל פִּי שְׁהִיחֵי לָךְ לִישְׁמָא לְקַרְבִּים לֹא חֲסָמָא לְכֹהֵן גִּדּוּל שְׁאִינוּ קְרוּבִין“; eine Erklärung, die eben so im Namen des einsichtsvollen Commentators Joseph Hechor Sehor angeführt wird (*Da'ath iskenim* und *P'nuach* russ. t. 81.), dass nämlich *בְּרֵבָא* den Herrn in seinem Volke, den Hohenpriester, bedeute und dem gewöhnlichen Priester, wenn er sich auch an den nächsten Verwandten vereinigen darf, doch untersagt wird, „zu dem Herrn unter den Seinigen“, zu verstorbenen Hohenpriestern, trotz dessen Heiligkeit, sich zu vereinigen. An dieser Erklärung halten entschieden die Karäer fest (*Hadaas* in *Enchik* t. 81 d, *Ahron* im *Mischar* s. 81.); so überstimmt auch Abe-Said, wenn auch sonst unklar, *בְּרֵבָא* mit *בְּרֵבָא*, während der aramäische Samaritaner in akkasischer Wörtlichkeit den Sinn dunkel lässt. Auch andere des einfachen Sinns aufsuchende Erklärer, wie namentlich Samuel ben Meir (vgl. auch die zweite Erklärung bei Chiskuni) bleiben bei der Auffassung des *עֵטִיָּה* als „Priestergenossen“, wenn sie auch *בְּרֵבָא* nicht als Hohenpriester nehmen. Die pharisäische *Halachah* geht jedoch weit ab und nimmt *בְּרֵבָא* als Ehemann (vgl. *החלוץ* Bd. V S. 73 f.), und gerade diese Erklärung ist die gewöhnliche geworden.

1) Namentlich der Ausdruck *בְּרֵבָא וְעֵטִיָּה* und Anderes, vgl. *Jhd. Zeitschr.* u. s. w. Bd. III S. 111 f.

fassung der Stelle war der alten Zeit nicht fremd, und die Priester, die auf standesgemässe Ehen sehr hielten (vgl. z. B. Josephus, *Alterthümer* III. 12, 2; gegen Apion 1, 7. Babil. Berachoth 44 a), beobachteten sie gewiss streng in der Praxis. So sagt Philon (*de monarchia*): ἀποστράζω τῷ μὲν ἀρχιερεὶ πρὸς τὰς μὲν πόλιν παρτίστον, ἀλλὰ καὶ ὑπὲρ τῆς ἡγίας. An dieser Deutung halten Samaritaner und Karäer fest. Aus der Uebersetzung des aramäischen Samaritaners erfahren wir zwar Nichts, wohl aber aus der Abu Said's, der die verwischende samar. LA. כַּנְטִי mit כַּנְטִי übersetzt, indem er כַּנְטִי liest und dadurch den Sinn sich erschliesst, dass der Hohepriester aus denen die „bei ihm“, also von seinem Stammesgenossen eine Jungfrau zum Weibe sich erwählte. Diese Erklärung, zu der sein Text nur gewaltsam eine Handhabe bietet, ist eben eine priesterlich-traditionelle, und die Samaritaner befolgen sie streng in der Praxis. So erzählt der Reisende Benjamin aus Tudela von den Samaritanern (ed. London p. 32 f.): Sie haben Priester vom Samen Ahron's . . . und unter ihnen verschwägern sich Priester nur wieder mit Priestern, eine Bemerkung, die dem unweisen Reisenden nicht auffallend gewesen und des Berichtes werth erschienen wäre, wenn er sie nicht von den Samaritanern selbst mit Nachdruck hätte betonen hören. Ebenso bleiben die Karäer bei der Erklärung, dass unter כַּנְטִי eine Priester Tochter zu verstehen sei (Jakob ben Ruben zu Ezechiel a. a. O., Ahron in Mibchar z. St. und Ahron II. in Kether Thorah z. St. bei Asaria de' Rossi in *Meor 'Enajim*, zweitem Anhang ed. Wien f. 309 a), und offenbar will auch der tiefblickende Samuel ben Meir diese Erklärung andeuten, wenn er auch zur Stelle selbst schweigt, um nicht gegen die gültige Halaachah anzustoossen 1).

Der Pharisaismus nämlich will, treu seinen judaistischen Grundsätzen, diese besondere Priesterheiligkeit nur soweit zulassen, als er eben durch die priesterlichen Bestandtheile des Pentateuch entschieden genöthigt ist. Er verwischt daher die nähere Bestimmung, welche in כַּנְטִי liegt, vollständig, verlangt für den Hohenpriester lediglich eine Jungfrau, gleichviel ob sie aus priesterlichem oder anderem Stamme ist. Er geht so weit, dass er nicht einmal den Sinn zulässt, welcher doch jedenfalls in כַּנְטִי anzuerkennen wäre, nämlich dass die Jungfrau aus seinem Volke, d. h. von Israeliten geboren sei, was Ezechiel deutlich sagt von dem Samen des Hauses Israel; er gestattet vielmehr auch die von Proselyten abstammende Jungfrau (Mischnah Bikkurim 1, 5. Kidduschin 4, 6 f.), und will gerade umgekehrt in כַּנְטִי die Erlaubniss für die Tochter einer ammonitischen Proselytin finden (Sifra z. St., angeführt jerns. Jeba-

1) Zu V. 1 bemerkt er nämlich, כַּנְטִי כַּנְטִי bedeutet כַּנְטִי כַּנְטִי wie כַּנְטִי כַּנְטִי. Vergl. Salmov. zu de' Rossi's *Meor 'Enajim* ed. Wien f. 298 b Ende.

moth 8, 3, babli das. 77b). Nun macht aber die Stelle in Ezechiel, welcher den zadokitischen Priestern eine Wittve, mit Ausnahme der von einem Priester hinterlassenen, verbietet, Schwierigkeiten. Für die Samaritaner freilich ist sie sogar wie nicht vorhanden. Auch die Karäer wissen sich mit ihr auseinander zu setzen. Dem Hohenpriester, sagen sie, ist jede Wittve untersagt, aber den schlichten Priestern mag — wenn auch der Pentateuch davon schweigt — gleichfalls nur die Priesterwittve gestattet sein, oder auch die Zadokiten nehmen als in wirklichem Dienste befindliche Priester eine höhere Stufe der Heiligkeit ein, die sie in Beziehung auf Ehen in eine Mittelstellung zwischen den Hohenpriester und den einfachen Priester versetzt, oder endlich Ezechiel spricht von zukünftigen Zuständen, in welchen die Heiligkeit noch zu höherem Grade sich erhebt — wie Hitzig z. St.: „in der idealen Theokratie“ (vgl. Jakob b. Ruben und Ahron a. dd. aa. OO.). Dem Pharisäismus jedoch bleiben alle diese Lösungsversuche unmöglich; giebt er schon bei dem Hohenpriester nicht zu, dass seine Frau aus priesterlichem Stamme sein müsse, wo doch der einfache Sinn des pentateuchischen Wortes dafür spricht, so kann er es umso weniger über sich gewinnen, bei dem schlichten Priester einen Unterschied zu machen zwischen der Wittve eines Priesters und der eines andern Israeliten, zumal der Pentateuch für diese Bestimmung keine Andeutung darbietet. Er deutet und zwingt die Stelle so lange, bis sie, übereinstimmend mit seiner Auffassung des pentateuchischen Wortes, nichts Anderes aussagt als der Hohenpriester dürfe keine Wittve, sondern nur Jungfrauen aus dem Samen des Hauses Israel nehmen, während dem einfachen Priester die Wittve gestattet sei, eine Erklärung, welche die Baraita Kidduschin 78 b. giebt, und der in ihrer Künstlichkeit das Targum und die Accentuatoren folgen (vgl. in Kürze Hitzig z. St.).

So ergibt sich hier wieder, wie Samaritaner, mit ihnen übereinstimmend (Sadducäer und) Karäer, von den Pharisäern und Rabbaniten abweichen, indem beide Theile, wenn auch auf gleichem Schriftgrunde stehend, ihrer geschichtlichen Abstammung nach und den daran sich anknüpfenden abweichenden Richtungen und Traditionen gemäss auseinandergehen, jene die priesterlich-israelitische, diese die antipriesterlich-jüdische Deutung begünstigen.

5. U n r e i n h e i t.

1. Die priesterlich-israelitische Gesetzgebung hebt überall mit Nachdruck hervor die Bestimmungen über die Reinheit und Unreinheit, die jüdische erwähnt dieselben kaum. Für jene ist der Genuss vom Aase verunreinigend, ein Verbot des Essens davon wird nicht besonders angeordnet, nur dass man sich, wenn man es gethan, wieder zu reinigen hat, gerade wie wenn man das Aas getragen oder überhaupt berührt hat, verschieden von den unreinen Thieren, die als Greuel zum Genusse verboten sind (3 Mos. 11, 40.

17, 15). Nur der Priester, welchem eine jede Verunreinigung untersagt ist, darf nicht davon essen (3 Mos. 22, 8. Ezech. 4, 14. 44, 31). Deshalb da das Fleisch des Aases dem Nichtpriester nicht verboten ist, nur dass er dann sich zu reinigen hat, muss für das Fett von opferfähigem Viehe, wenn es gefallen ist, besonders gesagt werden, dass es wie anderes Fett dieser Thiere nicht gegessen werden darf (3 Mos. 7, 24). Die jüdische Gesetzgebung will soweit wie möglich weiter von Verunreinigung noch von einem Unterschiede zwischen Priestern und Nichtpriestern wissen und verbietet einfach den Genuss des Aases für Alle (5 Mos. 14, 24).

Diese Verschiedenheit findet wieder ihre Nachwirkungen, auch nachdem die Denkmale beider Anschauungen zu Einem Pentateuch sich geeinigt haben. Die Anhänger des Judenthums, und so die Pharisäer, hielten sich zunächst an das Verbot des Fleischgenusses; dem Fleische mussten sie auch zugleich die verunreinigende Kraft zuschreiben, alle anderen Bestandtheile des Aases, Haut, Knochen, Fett u. dgl., da sie nicht gegessen wurden, verunreinigten auch nicht. Umgekehrt die Anhänger des Israelitismus. Sadducäer, später auch die Karäer, und Samaritaner heben die Unreinheit des Aases hervor, welche für alle Theile desselben bestand, und natürlich auch den Genuss des Fleisches zum verbotenen machte. Diese abweichende Ansicht ist, bei der für uns anscheinenden Geringfügigkeit, für die Parteien sehr tiefgreifend und hat auf Uebersetzung und Erklärung vieler Bibelstellen Einfluss geübt. Dies ist bereits in dieser Ztschr. Bd. XVI S. 717 ff. näher erörtert (vgl. auch Sadducäer und Pharisäer in Jüd. Zeitschr. II S. 21 ff., Sonderabdruck S. 15 ff.) und begnüge ich mich damit darauf zu verweisen.¹⁾

2. Auch von geschlechtlichen Unreinheiten spricht der Deuteronomiker mit keiner Sylbe. Nur dass das unfreiwillige nächtliche Begegniss des Mannes verunreinigt, gedenkt er (23, 11 f.), aber lediglich im Kriegslager und stellt es allen unreinen Absonderungen gleich (V. 13 ff.). Dass der natürliche Beischlaf verunreinige, erfahren wir von ihm nicht, während es die israelitische Gesetzgebung einschränkt (3 Mos. 15, 18). Der Pharisaismus spricht auch blos von dem Bade, das Esra für diejenigen angeordnet habe, welche ein nächtliches Begegniss gehabt, זורא חזק טבילה (Baraita in babil. Baba kamma 82a). Es werden freilich die Unreinheiten alle aufgenommen, schon um der Priesterschaft keinen Vorzug zu lassen, dennoch wird von den gewöhnlichen zugestanden, dass sie blos beim Genusse von priesterlicher Speise Geltung haben, כל אלו שאמר טהורין לחזקן וטמאין לחרוסה (Thossesitha Mikwaoth c. 6). So ist das ganze Gebiet im Pharisaismus und Rabbinismus ziemlich zusammengeschrunpft. Das Bad für das nächtliche Begegniss fiel weg, trotzdem dass es nochmals auf Esra

1) Vgl. noch die Erklärungen alter Karäer bei Jakob ben Ruben in Pinsker's Lexikon Anhang S. 85.

zurückgeführt wurde, nicht minder für den Beischlaf. Die Vorschrift über das Bad für das nächtliche Begegniss, das freilich als nicht bloss für das Heerlager bestimmt betrachtet wird, erfuhr sehr abweichende Deutungen, und während selbst der Deuteronomiker sagt, das Bad solle erst mit der Wende des Abends genommen und der Mann dann mit Untergang der Sonne rein werden, behauptete der Pharisaismus, das Bad könne zu jeder Zeit am Tage genommen werden, während er das strengere Gebot auf das nächtliche Begegniss eines Kiterflüssigen einschränkt. Die Karäer bekämpften diese laxe Praxis ganz entschieden (vgl. Pinsker in Likkute Anhang S. 28 und die Anführungen bei Abu-Esra), die Samaritaner ändern den Text, indem sie den Ausdruck לִפְנֵי עֵרֶב, welcher die Dämmerung nicht scharf genug ausdrückte, ganz beseitigen und setzen für וְהָיָה לְפָנֶיךָ עֵרֶב יוֹמָךְ die Worte כִּי אַתָּה יוֹמָךְ בָּבֵר.

Nur die Menstruierende und die Wöchnerin blieb neben krankhaften Zufällen als verunreinigend. Aber auch mit der Menstruierenden erleichtert der Pharisaismus den Verkehr mit Ausnahme des ehelichen Actes und will gegenüber den alten Lehrern, dass sie sich schmücke, um nicht die Gunst des Mannes zu verlieren (Baraita hal. Schabbath 64 b). Sicher protestiren die Samaritaner gegen alle diese Erleichterungen ebenso entschieden, wie wir dies von den Karäern wissen, nur liegen darüber keine Documente vor. — Von der Wöchnerin heisst es (3 Mos. 13, 1 ff.), dass sie nach der Geburt eines Knaben sieben Tage unrein sei, dann noch 33 Tage im Blute ihrer Reinigung verharre, nach der eines Mädchens 14 Tage unrein sei und 66 Tage im Blute der Reinigung verharre und während dieser Reinigungstage nichts Heiliges berühren dürfe. Nun geht offenbar aus diesen Worten hervor, dass die Frau während der 33, resp. 66 Tage der Reinigung nicht in dem Grade unrein ist wie in den vorangegangenen 7, resp. 14 Tagen; dass jedoch bei ihrem fortdauernden Blutabgange dem Manne der eheliche Umgang mit ihr gestattet sein soll, ist schwerlich die Meinung des Gesetzes. Dennoch gestattet es der Pharisaismus, und liest deshalb וְהָיָה טְהוֹרָה, um es nicht zu übersetzen: Blut ihrer Reinigung, sondern: Blut der Reinheit, reines Blut, indem er den Abgang geradezu für rein erklärt. Dass die Samaritaner diese Meinung nicht theilen, erfahren wir aus ihren Uebersetzungen, die das He mit Mappik lesen und „ihre Reinigung“ wiedergeben. Die Karäer finden gleichfalls hierin einen Streitpunkt gegen die Rabbaniten, deren Lesart sie zwar annehmen und dennoch die alte sadduchäische und samaritanische Auffassung beibehalten. Auch dieser Punkt ist ausführlicher bereits besprochen in der Abhandlung über Symmachus (Jüd. Ztschr. I S. 51 f.) und Sadducäer und Phariseer (das. II S. 27 f., Sonderabdruck 21 f.).

G. Civilrechtliches.

In diesem Gebiete hegt für die Parteien keine principielle Verschiedenheit, und ihr Kampf wird auf ihm wenig geführt, es sind lediglich einzelne Abweichungen in der Erklärung der Verse ohne tiefere Wurzel in der ganzen Richtung. So finden wir auch eine Bestimmung, in deren Erklärung die Samaritaner mit den Rabbaniten Hand in Hand gehen und ausdrücklich die Deutung der Karäer abweisen. 2 Mos. 21, 37 heisst es nämlich: Wenn Jemand einen Ochsen oder ein Lamm stiehlt, dann schlachtet oder verkauft, so muss er fünf Rinder statt des Ochsen, vier Schafe statt des Lammes zahlen, und dann heisst es 22, 3: findet sich das Gestohlene in seiner Hand von Ochs bis Esel bis Lamm lebend, so hat er (blos) zweifach zu zahlen. Diese doppelte Rückerstattung soll sicher für alles Vieh gelten, Ochs, Esel und Lamm werden als die gewöhnlichen Hausthiere genannt, ohne dass andere dadurch ausgeschlossen werden. Dies ist die übliche biblische Ausdrucksweise, die sich hier nach ihrem allgemeinen Sinne um so mehr kund giebt, als gesagt wird: von . . . bis, also alles Dazwischenliegende noch eingeschlossen werden soll. Ist ja überhaupt die zwiefache Rückerstattung nicht blos für Thiere, sondern für alle gestohlenen Gegenstände vorgeschrieben (V. 6 u. 8). Allein der vier- und fünffache Ersatz scheint jener auf das Lamm, dieser auf den Ochsen beschränkt zu sein. So fasst es der Pharisäismus auf, wie die Mischnah (Baba kamma 7, 1) lehrt: *מנזבה טורח חמורין כפל מנזבה חמורין ארבעה וחמשה, שטורח חמורין כפל מנזבה בין ברבור שיש בו רוח חיים ובין ברבור שאין בו רוח חיים, וטורח חמורין ארבעה וחמשה אינה מנזבה כפל מנזבה אינה כפל מנזבה וטורח כלבי* (5, 7) zählt sie unter vielen Dingen auch *אשר* auf, bei denen *אשר* ein *טורח* *אשר* *כל* *בהמה*, *ובין חיה וטורח כדורא* *בין* jedes Thier, auch Waldthiere und Vögel dem Ochsen gleichstehen, und wenn die Schrift blos Ochs oder Esel nenne, so sei dies, weil sie die häufigen Haus- und Arbeitsthiere sind: *אם כן למה ואמר טורח* *או חמור*, *אלא טובי בהמה*.

In dieser Auffassung, nämlich die Erstattung des Zweifachen auf alle gestohlenen Thiere auszudehnen, die Erstattung des Vier- und Fünffachen für das geschlachtete oder verkaufte gestohlene Vieh hingegen auf Lamm und Ochs allein einzuschränken, stimmen ohne Zweifel auch die Älteren Samaritaner ein. Dies beweist uns der samaritanische Text. Zu 22, 3 fügten sie ihrer Gewohnheit nach *זר* *כל* hinzu, um eben alle Thiere auch *אגסר* dem ausdrücklich genannten mit einzuschliessen, hingegen 21, 37 lassen sie den Text ohne Zusatz, weil die Bestimmung wirklich ausschliesslich von den genannten Thieren gelten soll. Einen andern Weg schlagen jedoch die Karäer, wenigstens die Älteren, ein; sie glauben, dass dem Ochsen gleich jedes grosse, dem Lamm gleich jedes kleine Thier, das freilich nicht kleiner als das Lamm sein dürfe, gerichtlich behandelt werde. So lehrt Benjamin Nahawendi (Masbeth Benja-

min f. 2a 2): והגונב שור ושה וכל דומיהם טנבל טחמור וער: סה ולא קטן טשה וטבחם או מכרם ישלם לבעליהם ה' טנבל וער טשם ארבעה ותשעה, בעצן ארבעה וברוטיו הקטנים ואם הוא גדול טכל דבחמות כשור ישלם חמשה שנה' כי יגנוב איש שור או שה וטכנו או טכרו ונו' להקיש כדומיהן לפניך. Dasselbe hat wohl auch Jeschuah im Sinne, wenn er (bei Aben Esra z. St.) die höhere Strafe bei dem Ochsen deshalb angesetzt wissen will, weil derselbe nicht so leicht zu verbergen ist wie das Lamm, nur ein schon geübter Dieb einen solchen Diebstahl vollziehen kann, was natürlich von jedem grösseren Thiere gilt, während der Rabbanite Sandas auf die vom Talmud angegebene Begründung zurückgeht, dass dem Eigenthümer durch das Stehlen eines Ochsen, als eines Arbeitsthieres, ein grösserer Schaden angefügt wird. Ahron in Mibchar drückt sich unbestimmt aus und führt die beiden, auf verschiedenen Principien beruhenden Gründe an: sein Commentator glaubt, er stimme gegen die anderen Karäer mit den „Männern der Tradition“ in diesem Punkte. — Abu-Said im Scholion z. St. weiss eine sehr künstliche Begründung für die fünf- und vierfache Erstattung aufzufinden. Der Ochs sei in fünffacher Weise ausgezeichnet worden als Bundesopfer bei dem Dekaloge, als Sühnopfer des Hohenpriesters, als Sühnopfer für die ganze Gemeinde, als geknickte Kalbin und als rothe Kuh, das Lamm bloss vierfach als Osterlamm, Schuldopfer, Ganzopfer und Bock des Veröhnungstages, und dann fährt er fort: „Die Erklärer unter den karäischen Juden irren und glauben, die Erstattung für einen Esel betrage ebensoviel wie für einen Ochsen, für diesen müsse deshalb ein höherer Ersatz gegeben werden, weil er grösser sei als das Lamm; was ich von den Auszeichnungen erwähnte, davon wissen sie gar Nichts. Was die Rabbaniten betrifft, so habe ich über diesen Gegenstand überhaupt Nichts bei ihnen gefunden. Die Karäer noch weiter zu widerlegen, ist nicht nothwendig.“ Wäre er bekannter gewesen in der rabb. Literatur, so hätte er zwar von seinen „Auszeichnungen“ Nichts gefunden, aber doch eine weit einfachere Begründung.¹⁾

1. Tradition und auf sie sich stützende Vorschriften.

Natürlich verwerfen die Samaritaner mit gleicher Entschiedenheit wie die Karäer das Vorgehen der Rabbaniten von einer münd-

1) Auch Berablin spricht über diesen Gegenstand, doch habe ich mir nichts Näheres darüber excerptirt; zum Schluss verweist er auf eine Schrift des Josef Al-'Oskari über diesen Gegenstand, woraus man erkennt, dass die Samaritaner

viel darüber verhandelt haben: والشیخ یوسف العسکری له کلام فی کتاب الکافی فی ذلک فی باب قتل النفس من اوان الاطلاع علی ذلک ویتلوه من ویک.

Ihre geistige Verwandtschaft mit den Karäern beruht, wie wiederholentlich bereits hervorgehoben worden, erstens auf dem Umstande, dass auch die Sadducäer, die Ahnen und Vorgänger der Karäer, sich als Priester möglichst enge an den israelitischen Standpunkt gegenüber dem das Priesterthum weniger beachtenden Judaismus hielten, daher den Samaritanern näher standen als die Pharisäer, bei denen der Judaismus überwog. Zweitens aber klammerten sich Samaritaner gleich Sadducäern an das Altbestehende gegenüber dem kühn vorwärtstrebenden Pharisäismus. Im Gange der Entwicklung schlugen aber darum dennoch Samaritaner und Karäer abweichende Bahnen ein und bekämpften einander gegenseitig. Diese bekennen sich ja zu sämtlichen Büchern der heiligen Schrift und ehren Jerusalem als das Heiligthum; jene verwerfen sämtliche Schriften ausser dem Pentateuch, und Garisim ist ihre heilige Stätte. So erscheinen sie einander gegenseitig als Ketzer. Dass die Karäer die Samaritaner so betrachten, geht zur Genüge aus dem Urtheile hervor, das Hadassi (Eschkol f. 41 c) über sie fällt. Ja, Abu-Said sieht sich genöthigt, ein schweres Verdammungsurtheil, welches der alte karäische Bibelcommentator Abulfaradj Harun über die Samaritaner ausspricht, ernst abzuwehren. Dieser nämlich wendet zur Erklärung von 2 Mos. 20, 23 (19): Ihr sollt keine goldenen Götter neben mir machen u. s. w. (vgl. Mehiltha z. St.) die Worte an, welche der jüdische Berichterstatler im zweiten Buche der Könige (17, 38) von den Samaritanern gebraucht: sie ehefürchteten Gott und dienten zugleich ihren Götzen. Abu-Said z. St. (S. 213 Aum. 1), der die Quelle nicht zu kennen und den Satz Harun selbst beizulegen scheint, ist über diesen Ausspruch sehr entrüstet und schreibt ihn blinder Leidenschaftlichkeit zu.

Ausser den gesetzlichen Abweichungen von den Karäern, welche schon mehrfach oben erwähnt worden, finden sich noch Bestreitungen von untergeordneter Art. Wie schon früher bemerkt (vgl. diese Ztschr. oben S. 152), thun sich die Samaritaner, den minder ängstlichen Juden gegenüber, viel darauf zu gut, dass sie eine jede Anthropopathie von Gott fern halten und z. B. שם, wenn es von Gott gebraucht wird, nicht mit „bereuen“ ندم, sondern mit „sich abwenden“ صفيح, oder „verwischen“ عفى wiedergeben. Abu-Said übersetzt es 1 Mos. 6, 6 mit تواحد, sich betrüben, macht dieselbe Bemerkung und spricht auch gegen den karäischen Erklärer Ibn Assad denselben Tadel aus, indem dieser zwar das Wort ندم vermeide, aber doch einen ähnlichen Ausdruck رجع عن „zurückkehren von“ gebrauche. —

Der Beachtung der Münzkundigen empfehle ich die Stelle, welche eine Differenz zwischen Samaritanern und Karäern über den Werth des bibl. S c h e k e l darlegt. Abu-Said sagt darüber zu 2 Mos. 30, 24, der israelitische Kintar, كنتار (= بدره), das für כסף gesetzt wird, umfasse 3000 heilige Schekel, dieser betrage

24 gegenwärtige damascenische Rithl, *رطل*. Die karäischen Erklärer irrten, wenn sie glaubten, der Schekel = Dirhem, *درهم*, sei ein gegenwärtiger Dirhem von 20 Danek, *دانق*, vielmehr enthält der alte Dirhem (Schekel) $4\frac{1}{2}$ gegenwärtige, wie das Gewicht der bei den Samaritanern vorhandenen alten samaritanischen Dirhem hinlänglich darthue. Wenn es V. 13 hiesse, der heilige Schekel enthalte 20 Danek, *דנאק*, so sei unter dem (damaligen) Danek ein (gegenwärtiger) Denar zu verstehen. Das gebe auch aus den Summen bei der Anlösung für Menschen und bei der Anfertigung der Geräthe für die Stiftshütte hervor. — Wie Werth und Gewicht der Münzsorten aus diesen Stellen hervorgehn, erfährt man von Abu-Said nicht; nur das gegenseitige Verhältniss der einzelnen Münzsorten unter einander ist bald ausdrücklich angegeben, bald lässt es sich erschliessen, aber damit ist noch immer nicht eine nähere Bestimmung über deren Gehalt für uns gegeben. Ibrahim giebt uns an einer anderen Stelle Aufschluss über das was Abu-Said meint, sowie seine Worte wieder durch dessen Mittheilungen aufgeheilt werden. Ibrahim spricht nämlich am Anfange des dreizehnten Cap. im Exodus gleichfalls über den Schekel und sagt, die Juden — er nennt nicht speciell die Karäer — hätten den Schekel einfach mit Dirhem wiedergegeben, allein darin hätten sie und so viele von den Samaritanern ihnen gefolgt seien, sehr geirrt, denn was die Elie und überhaupt hohe Gegenstände — also wie die Anlösung eines Menschen, die Geräthe der Stiftshütte — betreffe, zieme es sich die Werthe höher zu bestimmen. Wenn ich den Sinn seiner Worte — die mir entweder durch die Schuld der Handschrift selbst oder meiner flüchtig gemachten Notizen, wie es scheint, fehlerhaft vorliegen — richtig eruiert habe, so will er damit beweisen, dass der Schekel nicht einem Dirhem seiner Zeit gleichgestellt werden könne, weil sonst die fünfzig Schekel, welche als Morgengabe der Jungfrau angesetzt werden, wie das Lösegeld für den Menachen u. dgl. dann viel zu geringfügig sein würde. Und darauf scheint auch Abu-Said hinzuzielen. Ibr.'s Worte lauten: *واما اعتمدتكم اليهود من تاول اند الدرهم كون الثقال تغلطهم وغلط من ذهب له هذا القول من اصحابنا لان المتولين وكلما يتعلق بالكنز من مقامه وخطره وكونه اصلاً في قيام الصورة الشريفة يجب فيه ان يرفع فيجته (?) وتفتكم امره*.

In der That finden wir die geringere Werthbestimmung für den Schekel bei Benjamin Nehawendi, indem er den Gerah mit Danek identificirt, so dass er nur zwanzig solcher Danek enthalte, und 'Anan setzt ihn noch gar um die Hälfte herab, indem er den Gerah mit Kerat, wohl gleich einem halben Danek, identificirt. Benjamin's Worte lauten (Masbeth f. 2 c): *והבכר יור אלסים כמות הוא לכל עשרה שש גרה, שכן אמר ובסוף פקודי העדה מאה כתר ואף שבע מאות וחמשה ושבשים שקל בשקל הקדש, בקד לנגלה מחצית*

השקל ונו' מלטר שכל חסדורים של ישראל היוצאים ממצרים הנותנים מהצית השקל סנן עשרים שנה ומלח דיו שש מאות ושלשה אלפים ותשס מאות ותשעים, ובסוף מהצית השקל אשר נהנו שלש מאות שקלים (אלפים l.) ואסף ושבט מאות ותשס ושבעים שקל, ושקל ב' גרה הוא שנאמר עשרים גרה השקל, וסנת א' של דורותיו ו' גרות הוא שש דאננ לפיכך שקל שלש מאות (סעות l.) ושתי גרות, הילכך שלשה שקלים י' מציה ושלשים שקלים מאה מצות, ושלש מאות שקלים אף אלפים (ist zu streichen) סעות הם, ומאה סכר הם כל סכר י' אלפים סעות הווה שלשה אלפים שקלים, ללמד כי מוכרי אני בניסין בן סטח סכר הוא י' אלפים סעות. אבל דברי עקן ז"ל כי סכר חמשה אלפים סעות שש דאננ, יגירה קראם

Ob die Differenz in der Werthbestimmung tiefer in abweichenden Anschauungen wurzelt, ist mir unbekannt.¹⁾

Möge es mir durch die bisherigen Erörterungen gelungen sein, einen Beitrag zu liefern zur Erkenntniß der eigenthümlichen Auffassung der biblischen Gebote von Seiten der Samaritaner und so in deren Geistesleben tiefer einzuführen. Namentlich möge das Ergebnis dazu dienen, dass die Aufmerksamkeit mehr auf diese Seite des samaritanischen religiösen Lebens und auf die Schriften, welche darüber Anschluss geben, gelenkt werde, in der Erkenntniß, dass hier die tiefste Trennung des Sektenwesens zu finden ist und dass wir gerade von dieser Seite aus nicht blos die Wurzel des Samaritanismus klarer enthüllen, sondern auch in ihr uns eine Phase des Judenthums sich darstellt, in welcher der Israelitismus vorwiegend ist, wenn er auch bereits vom Judaismus durchzogen ist, und wir höher hinauf zu dem Kampfe zwischen diesen beiden Factoren, zu der innern Geschichte des ältesten Judenthums, in welcher der Judaismus den Israelitismus immer mehr verdrängt, aber dennoch denselben in sich aufnimmt, vorzudringen vermögen.

Mir lagen zu den gegebenen Untersuchungen nur verhältnissmässig dürftige Notizen aus dem Commentar Ibrahim's vor; nur aus den zwei ersten Büchern konnte ich mir kurze, hie und da flüchtige Auszüge machen bei der kurzen Zeit, die mir vor einigen Jahren zu ihrer Durchforschung vergönnt war, und da auch diese nicht nach einem bestimmten Plane gemacht wurden, so mag mir manches hierher Gehörige entgangen sein. Es wäre daher von hohem Interesse, wenn vollständige samaritanische Commentare uns zugänglich gemacht oder wenigstens in reichen Auszügen mitgetheilt würden. Wenn Firkowitsch wirklich reiche Schätze in dieser Beziehung gesammelt hat, so ist es hohe Pflicht dieselben in rechter Weise zu verwerthen.

Frankfurt a. M. 24. Dec. 1865.

1) Vgl. noch Neubauer, aus der Petersburger Bibliothek S. 45 u. 119.

Notizen, Correspondenzen und Vermischtes.

Seldschukische Verse.

besprochen von

Moriz Wickerhauser.

Durch eine Stelle in Hammer-Purgstall's „Geschichte der osmanischen Dichtkunst“ wurde ich auf den 48ten Band der „Jahrbücher der Literatur“ (1829, Wien, Gerold) und zwar auf S. 103 u. w. „des Anzeige-Blattes“ gewiesen. Dort finden sich 156 seldschukische Verse in Text und Uebersetzung abgedruckt. Verfasst sind dieselben von Alaeddin Schajch Söltan Welad der sie als rhapsodischen Einschub seines Dubab-namê hinterliess. Als Quelle wird „als sehr merkwürdiges, persisches, der Privatbibliothek Sr. Majestät des Kaisers von Oesterreich verehrtes 500jähriges Manuscript“ genannt und der Referent des Anzeige-Blattes leitet mit den Worten ein:

„Die 156 türkischen Distichen, welche sich zu Ende des ersten Theiles in dem 100. Abschnitte befinden, sind als ältester, bekannter türkischer Sprachtext von der höchsten Wichtigkeit, und zwei volle Jahrhunderte älter als die Werke Mir Alischirs (gest. 1 Jahre 1500), dessen Werke bisher der älteste bekannte Dschagataische Sprachtext; aus der Vergleichung des Seldschukisch-Türkischen mit dem Dschagataischen erhellt, dass jenes schon zweihundert Jahre früher als dieses in höherem Grade ausgebildet, wiewohl noch gar nicht mit arabischen Wörtern vermischt war; da es sich hier blos um den philologischen und nicht um den poetischen Werth (der ohnedies Nall durch eine gereimte Uebersetzung nichts gewinnen würde) handelt, so ist die Uebersetzung zum Behufe leichter Verständlichkeit für den Anfänger keine metrische sondern eine wörtliche.“

Als ich diese Einleitung gelesen hatte priex ich die Haucu des „Bauhuchers“, wenn es je einen gab“ und untersuchte den türkischen Text den ich mit 55 Druckfehlern — wovon über 20 im Harf — beachwert fand. Ich notirte ferner aus demselben mit Weglassung der vorkommenden Eigennamen gegen 70 verschiedene arabische Wörter, von welchen sich نور Hmal,

حق 5mal, (حق) 5mal, (حق) 5mal, (حق) 5mal, (حق) 5mal und mehrere ein oder zweimal wiederholen, also zusammen über 100 arabische Wörter, darunter Zusammensetzungen mit türkischen wie fehm etmek, dasehd etmek, hisha almak, bakadar u. a. w. die, abgesehen von aller Geschichte,

allein genügen würden sicher zu stellen dass zu Weled's Zeit der Eintritt des arabischen Elementes ins Seldschuken-Idiom vollzogen und zwar seit geraumer Zeit vollzogen war. Da ferner die Masse sich nimmer und nirgend aller und jeder Spur ihrer Abkunft zu entäußern vermag, da sie überall das von ihr erwählte Ausdrucks-Medium mehr oder weniger reinigt, wird der Sprach-Physiolog, wenn er an einer gegebenen Anzahl von Versen, zumal religiösen Inhaltes, das Mischungs-Verhältnis der Sprache a. mit Wörtern aus der Sprache b. gesucht und, nehmen wir an, genau ermittelt hätte, die Nothwendigkeit anerkennen müssen, solchen Coefficienten a. selbst als nur für die gebundene, Abstracta behandelnde Rede jener Zeit und jenes Ortes geltend zu betrachten; er wird eingedenk bleiben müssen dass — da die Reime des Lichtsehers auf die Mundart des Volkes niegend einen Gleichheits-Schluss zu lassen — sein diemalliger Reinigkeits-Massor für Erhebung des allgemeinen sprachlichen Zustandes jener Zeit und jenes Ortes nicht die gehörige Empfindlichkeit besitzen.

Ich las hierauf die Uebersetzung, deren Wörtlichkeit — wie: „von mir reich werden“ wo gemeint ist „reicher als ich werden“ — keinen Ersatz bietet für ihre völlige Ungenügendheit dem Leser an den nicht ebenen Stellen aufzuklären wer spreche, zu und von wem er spreche und was er eigentlich sagen wolle. — Die begleitenden Anmerkungen werfen Licht auf die Uebersetzungsweise, sagen wir auf den grossen Gehalt der Alles überfügelt — doch bringen sie auch hier und da sehr abzuwerthe Geständnisse, dass man dies oder jenes Wort nicht kenne; ja eines derselben, sie lautet: „Der Sinn dieses Verses ist mir der dunkelste von allen“ überzeugte mich, dass, um hier durchzukommen, die Urschrift eingesehen werden müsse. — Nun schrieb ich den Text des Anzeige-Blattes ab und begab mich in Sr. Majestät Privatbibliothek¹⁾, wo die rothe Tinte (Nachtrag von Lautzeichen und Beseitigung fränkischer Zierlichkeiten abgerechnet) einunddreissigmal Dienst bekam.

Im Nachstehenden bringe ich unter I den gereinigten Text, überschrieben nach dem in B. XVII, 513 d. Ztschr. vorgeschlagenen Mitlauter-Schema. — Für die Selbstlauter-Ueberschreibung nehme ich mir da bischen mehr Freiheit als das Selbstlauter-Schema ebenda 512, n. einräumt.

Unter II folgt die Uebersetzung. Ich trachte mich vom Werthlaut nicht weiter zu entfernen, als die in erster Linie stehende Verpflichtung, den Gedanken des Redners eine verständliche deutsche Form zu geben, erheischt. Der Felle überhebt mich glücklicher Weise der obige „postliche Nullwerth“. Ich will nicht Gefahr laufen, dass man mir ein Ende keinen Glauben beimesse.

I.

(Remel, medschsu, mahauf.)

1. māvīlānā dir āvliyā quṭbī, biling!
nā kīm ōl būyardi 'sā, ānī qīlīg!
2. tangri dān rahmūt dir ānān sozlāri,
kōrlār ōqur 'sā, ājlā gōzlāri!

1) Dem Herrn Regierungsrathe v. Krüßer, Director derselben, sage ich hier öffentlich ergebensten Dank für die lobenswürdige Weise in der er den Absichten des hohen Eigenthümers Geltung verschafft. —

3. qānqī kīshī, kim bu sōrdān yōl varā,
tangrī anūn mūzdīnī bāngā verā!
4. yoqīdī mālām tavārūm, kim verām,
dōstlughīn' mālīā beilu gōstārām!
5. māl(i), kim tangrī bāngā vērdī, bu dār!
kim bu māl istāyā, ōl uslu dār!
6. uslu kīshīnūn mālī sōzlār olar;
mālīnī vērūr bu sōzlārī olar.
7. māl(i) tōbrūq dār, bu sōzlār jān dūrūr;
uslulār andan qājar, bānda durur. —
8. sōz qālār bāqī, tavār fānī olar!
dīriyi dut, qoghīl anī kim ōlār!
9. tangrīyi dut kim qalasīn sen āhād;
gūn u gōjā tangrīdan istā māqād!
10. yalvārūb, zāri qylub, dē-gil angā;
„rahmat ei-ghīl gāndu tātīndan bahā!”
11. „gōzūmī aj, kim seni bellu gōrām;”
„dāmīa gibī dāngīzā gīrām, durām!”
12. „nītā kim dāmīa dāngīzā qārītur,”
„īkī qālmar dāmīa, dāngīz bīr olar;”
13. „ben dāqī, dāmīa bahī, dāngīz olam;”
„ōlmāyām dāngīz gibī dīrī qālam!”
14. uslulār hayrān qālur bu sōzlārā;
kim khalāyīq khālīqī nītā gōrā?
15. beu bulārā ay'durūm, kim ōl yāxi
kimsā gōrmāz, gīru gōrūr gāndozi!
16. tangrī gānda nūrīnī angā verūr;
ōl nūrīlā tangrīyi bilu-gōrūr! —
17. harf tīndā bāqadar mānā sīghar;
bu sōzlīā uslu yōqārū aghar!
18. fūhm edār, kim tangrī gōrdī tangrīyi;
tangrī nūrī dār, kim sōrdī tangrīyi!
19. māvlānā gibī jībāndū ohmadī!
anīlāyīn kimsā haqudan dōlmadī!
20. ōl gūnāsh dār, āvīyālār yildāxi;
dūkālīlā ōl dāgārūr o rūzi!
21. tangrī dan hār bīr kīshī bakhshish bulur;
khaçlārūn baqshishi ayrūqsi olar!
22. baqshishi kim verdi haq māvlānāyā,
anī nā yoqsīlā verdi, nā hayā!
23. siz anī bentūm gōzūmlā gōrunguz;
anūng āsarīnī bendām sorunguz!
24. ben deyām sōzlār, ki kimsā dēmādī,
ben verām nī'mūt, ki kimsā yēmādī!
25. ben verām khil'at, ki kīshī goymādī,
kimsā bentūm bakhshishnī çāymādī!

26. sordılar bəndən khalāyiq bu siri:
„ölöyi 'İsa nita qildi diri?" —
27. mustafa kökdə nita yardi ayi?
nita ayirdi yāvuzlardan göyi?
28. musa ehudən nita oldu açu
düşmənünün görülmə üzbdəha?
29. nita oldu gharq(i) İravn-i ləla? —
öylə kim İshitəng ol itən cəvin. —
30. qən olur'du İri sū kəfirilər —
janları olürüti andan qarā.
31. tangridən hər gün bünən gili bala,
dür(i)lā, dürlü, gəlür'di anlarā.
32. od khalifcən nita oldu kalaf? —
ödə dōshijak ödi buldu gələ! —
33. bir uyaz'lā nāmürdi qəhr ayladı,
angə dünyə nımätin zəhr ayladı. —
34. qəyir ön ölərüdi İbrāhimā
mujizā! bunun gibi bin dāimā!
35. çallıfoun döghdə dāghdən bir dāvā;
ammāti İ'tardı sūdāndan əvā! —
36. hüd İcun yəl qirdi öl mənkiyəri;
dāgha, tāsha vürdü öl kəfirilər!
37. anları kim hüd dilər'di qırmadı;
anların İrāsina yəl girmədi!
38. nühicün İfāto qamā kəfirilər
böghdü, sūdan qōmadı kimsə diri. —
39. qəynadı sūlar, jihān oldu dāngiz,
nā atā qōdu sū, nā oğul, nā qız.
40. sū İcūrdən qaynadı, bingər bāni;
həy'rūghin dūtq, nōhən, qullār bāni.
41. gāndōziənn bir gemi nūh ayladı,
ammātini sūdan anda bağladı.
42. nūh adam gibi İkinjī atamāz,
adam anı bilüriz, bix qāmānuz! —
43. bñ ögöt dər: haqq khaçinā siginān!
kāmī dāvrānən ögöti tiz-bünān!
44. bin bunugibi kirāmāt khāclərā
vürdi tangri, girü anı, öl bālā. —
45. tangri ätti, nā kim anlar ötilār;
tangri hāzır dər, gər anlar gittilər. —
46. tangridən gōr, nā kim anlardan gələr;
tangri-dən bil, nā kim anlardan qələr.
47. sən vālidən ayrū görmā tangriyi;
andan İstā, khalqə sormā tangriyi!
48. bəndən İshit: tangri hāzır, İstā! bul!
anı dut! janından öi-ghil anā qıl! —

49. tangri kbāqi haq sirî dūr dūnya dā,
sir dilārsin? anî dut-ghil, ay dādā!
50. ben nîā ay'dam ārān sirrin sizā?
ol qūlaq qānî, ki bā sirlār sîghā?
51. sir dilā syghmaz, qulaqlar nā alūr?
bā ikidān kim jîqar'sā, ol bîlār! —
52. ol nisāyi, kim kimāsna bulmadî,
ol kim anî buldu jānî olmadî! —
53. usungu qoghîl, delā ol bā yōlā!
bā yōlā bir jān verān yuz jān alā!
54. tangridān dūr jān; girā verghîl angā,
kim 'aūz vērā ōgish jānlar sangā, —
55. ol yerā āh jani, kim bir yūz ola! —
ākūyān andā hālî yāvuz olā, —
56. uy'quda gōr jannāî, qānda gīdār?
sāusiz andā jān nîjā ishlār ōdār?
57. sān yāñjaq, gōdādān jānūn ajar,
qush bānî, qānda ōlur'sa, yēr ijār.
58. gāndōzindān yūz sūrāt bir jān alūr,
gāndūdān hām yer alūr, hām gōk alūr.
59. shāhr alūr, bāzūr alūr, dākk'an alūr;
jān uyātūq dūr, āgār gōdā yatar. —
60. bōylā bilghîl sān ōlījāk jannāî;
jān verūr'kān gāy sāqlu imānānî;
61. kim bilā ilā anî jan tangriyā,
ājmāq ijā būr'ilār'la yūriyā! —
62. bakht(i)lū ol jān ki jānî 'ishq(i)dūr,
qūlaql bu yōlda cāfî cīd(i)dūr. —
63. 'ishq(i)siz jānî olū bilmāq gārāk!
ol ki āshiq dūr anî bulmāq gārāk! —
64. kim jānūnî 'ishqilā dīri olā,
hām nūrindān bā qarāñlūq gīdā,
65. gāndōzi bē nî sānî khāc aylāyā,
rahmātindān yāziqīng bāghīshlāyā! —
66. bā jihāndā ol āri gāy istāghîl!
anî dūtghîl ayruqin eldān qoghîl! —
67. anî dūtānlar jihan isēi olur
belki anlardan jihan dīri qalur
68. bā jihan gōdā beñî, bunlar yanî;
gōdāyā baqma iji gōr, jān qanî?
69. gōdā görinūr, jani gāz görmādî;
jān nîtālgīnî uslu sormadî.
70. jān görūnmās, kim yāzin gōzlār görā;
gōdā dāgūl kim gālā, qarshu dora!
71. ilm(i)lā gōr jān yāzin, qō bu gōl;
ōyla kim usung görār hār bīr sōzi, —

72. hâr nisanûn gözlâri ayruqsî dâr,
sunda yûz gôz vâr, dâkâlini görür.
73. sözlârûng gôzi bâyîq qûlaq olur;
gây sôzi, yâvuz sôzi qûlaq bîlur.
74. damâghûng gôzi aghîr dâr gödâdâ —
dâilmi ajîdan ôl gay farq edâ.
75. hâr nisanâyâ ânûng gôzîlâ bîq,
kim görâsin, dâshmâyâsin sân îrûq. —
76. jân yâzînâ jânîlâ bâqmâq garâk!
jân dilârsin? gödâdân jîqmâq garâk!
77. nûr dilârsin? vâr nûr alghîl, nûr-i jînn! —
hûr dilârsin? vâr hûr alghîl, hûr-i jînn!
78. âtilâ, bîl-ghîn, dâvâ jûft olmadi —
ôylâ kim yâvuz edân gay bulmâdi. —
79. hâr, ki îstar tangriyi, ôl uslâ dâr;
khalq arâsindâ gûnâshdân bâllâ dâr;
80. gûrgîlâ yûzi kim-âyâ bîj bângzâmâz;
tangri qâtûda bângi birâ simâz! —
81. tangriyi görân kishî gövlâr ajar,
qûrangû jânlar nûr'nâ nûr sâjar;
82. ay bâlî âlâmdâ aydûllîq vêrûr,
yûzi nûrindân qûrûngûllîq varûr;
83. dîri âylâr olûyi, îsa bâlî,
yôl ajar dângîzdâ ôl, mûssâ bâlî.
84. bîn bûnûn gibî edâr bîr dâmdâ ôl;
dâgnâ bîr yoqsûla vêrûr mûl(i), bôl!
85. nâ ki bayghambârlârûng vâr ôl bîlir!
kim âni dûtû qâmûsînî bîlir!
86. nûr(i) bîr dâr, nûmlârûng gâr yûz(i)'sâ;
îki görâ hâr, kim ôl âs sûz(i)'sâ. —
87. sûsadûng'sâ, bârdûqâ baqmâ! sâ ij!
çûrûtâ nâfsûng bûqar? bûshînî bîj!
88. gödâdân gâj, qâri dut bûnda jânî,
kim bûlâstu jânûn jîndâ âni. —
89. jânûn jîndâ dâr ôl! gay îstâghîl!
âni dutghîl bârg(i), ayrûgûn qoghîl! —
90. kim görâsin jânûn jîrâ tangriyi,
göstârâsin qâmûsînâ tangriyi! —
91. türkî bilsaydûm, ben ay'day'dûm sizâ
sîrîârî, kim tangrîdan dâgdi bîrâ;
92. bildirâydam sôz(i)'la bildirâghum;
buldaraydûm ben sizâ buldâghumî. —
93. dîlârim kim görâlâr qâmû âni,
jâmîlâ yôqsullâr ôlâ bûndân ghanî. —
94. bildirâm dâkâlinâ bildirâghumî,
bulalar ulu gîjî buldâghumî. —

95. yälvärürün tangriyâ ben dän ü gän,
kim dâkâlin yarlıghâ benümijân, —
96. äta gibi dâkâlini sävârim,
qâmüyâ tangridan ay'lık dilârim;
97. siz dâqi bēni sävüng, öylâ ki ben
siz sävârim, nîlâ kim jânî tân. —
98. ben sizüng'jân gay dilârm, siz bangâ
gay dilâmâz siz, qâjarsiz dōrt yangâ! —
99. gözüngdēi tangri ajur'sâ, bēni
gōrisâr öylâ, ki gōrârsiz gūl!
100. bēni qâtî dūtasiz bû dānyâdâ
öl, ki bēndan ayrılâ, qāmûn gîdâ?
101. yöl bû dūr, öl jân, ki hū yöldan jığâ,
dāgmâyâ-g'aur gibi öl yāu jığâ!
102. tangriyi bāyghambârinân istāghil!
zinhâr ānî haqqdan ayrû samnaghil! —
103. öl, ki bāldıq tangriyi, gay dut anî
anî hūl'jau, dēmâ „tangri qān“?
104. tangri andan ayrû dāğul, aj-gōzüng! —
öl verür sangâ hāmishâ örōzüng! —
105. kim, ki biri iki görür shāshi dūr;
sōzini tshitmāghil, qīmâ xhî dūr
ây qarindāsh bû sōzi öylâ, ki var
öl bilâ, kim tangriyi jāndan sävâr!
107. gōk u yer anūâ qātindâ bir ola,
tangridan tji, dūshi bir sır ola —
108. yūx olur'sa harf(i)lar, bir söz olur,
sōzlâr ilâ tshiqhat bir gōz olur.
109. nâ ki var'sâ ölür, öl bir jân qatür,
öl jihānda qul ilâ sūltān qatür.
110. qul u sūltān bir(i) dūr, iki dāğul
öl sārâ jirâ bir olur bāğ u qul!
111. tangri nūrinan dōlū dūr jānlâri,
iki görümâ, gōzld-mî-sin, anlari!
112. qūrât jirâ anlâr iki görinür,
mānayâ bāq, kim gōrâsin bir dūrür!
113. āvlârâ bāqan nūri iki görür,
āvâ baqma, nūrâ baq, qīm bir dūrür!
114. üslū āvlâr jirâ nūri bir bilâ
qūnda kim görâ öljî anda qillâ
115. dōmmâdi sōzilâ kim gîru gayâ
hārgishlūb dūr öylâ kim dāğhda gayâ
116. khālq ānâ dērlâr'sâ bû yöl haq dāğul
bû yöl qō haq yölün gay istâ bol
117. qūlaqina qōymayâ öl sōzlâri
haq nūrin jân bāllū gōrdi gōzlâri.

118. sözlärin gör, sözlärin sör, sanmagıl: döküli yānglısh dūrur; inanmagıl
119. söz anuñ dūr kim ajiq dūr gözləri ol nā dēr'sā tangrı dān dūr sözləri
120. ol kishi kim öylä oldıñ az(i) dūr nā kim ol edä qāmısq rāz(i) dūr.
121. tangrı rāzın andan istä ay iji gāy ulu dūr görmägil anı giyi
122. tangrı dēdi „sırū“ ol dām masaya, gāndū dōstin kishi böylä istāyā?
123. ulu, giyi gāhdi beni görmägä! nittä dūr, kim gālmādūn sūn sōrmagā? —
124. mūsā dēdi: hāshā sāndān sirüluq, sūn khāliq sin, sānga qāndan sirüluq?
125. yenä dēdi: sirü! öldām gālmādūn? dēdigim sözi hisābā almadūn?
126. mūsā dēdi: „bū siri angılamazım“ „maqūdāng nā dir bā sirdān bilmāzım!“
127. tangrı dēdi: sirü öldū bīr vālim; dūnya ijrā sirüluq varti dālim. —
128. hīr gūn anı nittä vārūb görmādūn; „nittä sin“ dēyib hāttādan sōrmādūn?
129. ben anuñ sirüluğhundan sirü-im. — sūnma kim ben ol vālidān ayrı-im.
130. kim anı görä, bēni görmish dūr ol; kim anı sōra, bēni sōrmish dūr ol. —
131. bēni andā, āni bendā görüngüz, bēni andan, āni bendān sōranguz. —
132. gödä dūr ol, ben jāni, biling būni. — gūl beni dūr, göksi ānūn ben gūni!!!
133. ikimāz bīr-üz, ihi görmāng biz! dātung āni, yarlıghā ya ol sizi
134. kim anı bendān sājārsā, ol bayıq dāshmanūm dūr, āvīnā hāshinā yiq!
135. ben anılogıcan yarrattūm ālāmi, ol vālim'jān gātūrdūm ben adānı,
136. kim dōghā andan sēghish-siz kishilär, jūñ olälär örkāgılā dīshilär;
137. hām bülardan dōghalar khāç qāllarām kim bülär qānıtlarām dūr, qōllarām.
138. bēni ol khaslar biñä, — kim ben nām — anıari sāvānləri ben gāy sāvām,
139. khāçlarām bānūm sirūm dūr, bilingiz, nā kim ol edār'sā, āni qilingiz,
140. kim sāvām qāmāngūzi anılogıcan qāmāngūz ajān gözi anılogıcan!

141. ānga bāqāng, bāqmāngūz ayrūq yāzā,
kim uñrindān nūr gīrā gōrūngūzā.
142. rañmātām ōl dūr jikhāndāki, bilāng,
ātāgin dūtāng, bēni audan bālāng;
143. kim sizi ūjmāqa ōl khāq gētūrā,
nāfsāngūz, kim yōi (v)ūrūr bōynān (v)ūrū
144. qāmūngūzi ōl tāmūdān gājūrā,
ūjmāq ūrā chārhatindān ūrū,
145. buri lār' lā anda ūjāziz sūji,
gōrmāyāsiz kimsādā anda gūji
146. ōl sūjōden kim tūhūr olda adī —
tāngri qurāndā adin ōylā dedi.
147. ūjmāq ūrā 'adī olur, gūj yōq dūrūr.
nā kim andā siz dilārsiz, jōq dūrūr.
148. yēmāk, ūmāk anda dām dūr, bilāng,
jāhd(i) ōdāng, ūjmaqi būnda bilāng!
149. gār verāsiz bū jikhāni, ūjmaqi
ālāsiz(a) — būnda gōrāsiz haqi! — —
150. gōrdilār būnda ārānlār, nā ki var,
baqdi būgūn, yārinā baqmādilār;
151. sen dāqi ūjmaqi būnda istā-ghil
ūjmāq ūjān dūnyāyi eldān qōghil
152. būnda bāldulār ārānlārghil būni
dūn ūjindā gōrdilār bālā gāni.
153. qārāngūdā gōrdilār haq nūrini
ōiv ūjindā bāldulār hām hūrini
154. keifr ūjindā dūn q īmān bāldulār
gāndūliardān ōldulār haq ōldulār.
155. dāmā bēni ōl dāngizā girdilār
gāndūlārini dāngizā vērdilār.
156. dāmā dēmā anlarā, dāngiz deghil!
anlarī dūfghil qalānini qōghil! —

II.

- Der Heil'gen Pal-lai Mewlana, das wusst!
Und das was er befohlen hat, das übt!
- Die Worte sein, sie sind Erbarmen Gottes;
Ja sehend wird der Blinde, der sie anschaut!
- Wer immer folgt dem Weg nach diesem Worte,
O gebe Gott für ihn mir seine Löhnung.
- Mird ward kein Geld, kein Vieh, es hinangehen,
Ward Habe nicht, die Gotteslieb zu zeigen.
- Das Gut, das Gott mir gab, ist diese Rede,
Und weise, der nach solchem Gut verlangt!
- Des klugen Menschen Gut besteht in Worten,
Die Habe legt er hin für diese Worte.

7. Das Geld ist Staub, das Wort ist Lebensodum;
Vor jenem flieht der Weise, harret bei diesem.
8. Das Wort besteht, das Vieh zerfällt in Asche,
Du fass' das Lebendige, lass was hinstirbt!
9. Halt an den Herrn dich, dass du ewig bleibest,
Bei Tag, bei Nacht erhalte Gottes Hülfe!
10. Du bete, flehe, sage zu Ihm also:
„Erbarm' Dich mein, o Herr, aus eigner Milde!“
11. „Mein Aug erschliess, auf dass ich klar Dich schaue!“
„Dem Tropfen gleich lass mich in's Meer, da weilend!“
12. „So wie der Tropfen sich dem Meere manget,“
„Wie kein' Zwei dem einen Meer er bildet,“
13. „So mög das Tröpflein „ich“ zum Meere rinne,“
„Mög sterben nicht, mög leben wie das Meer lebt!“
14. Verdunst ob solcher Rede sind die Kluge:
„Wie soll's das Geschöpf den Schöpfer schauen?“
15. Ich sage diesen: „Keiner schaut Sein Antlitz,“
„Doch mag zum innern Selbst den Blick er wenden!“
16. „Der Herr der spendet dann von Seinem Lichte,“
„Mit solchem Licht wird er den Herrn erkennen!“
17. Nicht lässt in Silben mehr der Sinn's sich fassen:
Der Danker schwebt empor in diesem Sinne.
18. Er fühlt dass sich der Herr aus Selber schaute,
Dass Gottes Licht zurückfließt, da es heim will. —
19. Wie Mawlana war auf der Welt noch Keiner,
Noch Keiner so wie er erfüllt von Wahrheit.
20. Er ist die Sonne andrer frommen Sterne,
Er giesst es hin das Tageslicht für Alle.
21. Die Gaben Gottes werden freilich Jedem,
Doch dem Erwählten spendet Gott Besondres,
22. Und jene Gabe, die Er Mawlana gab,
Die gab er nicht dem Armen, nicht dem Reichen.
23. Betrachtet Mawlana mit meinem Auge,
Und seine Räthsel die erkundet von mir;
24. Da will ich Worte künden, Keiner sprach sie,
Will Köstliches Euch spenden, Ungenoss'nes —
25. Will Prachtgewande bringen, nicht getragne,
Und Euch Geschenke bieten, ungeschätzte. —
26. Das Volk es frug bei mir um das Geheimnis:
Wie Issa wol die Todten auferweckte? —
27. Wie spielt denn Mussafa den Mond am Himmel,
Wie sondert er die Guten von den Bösen?
28. Wie ward aus Mussa's Hand der Stab, geworfen,
Zur Schlange doch in seiner Feinde Augen?
29. Wie ist Firaaun ertrunken, der Verruchte? —
Du hörtest ja die Mähr' von jenem Hunde! —

30. Es ward die klare Flut zum Blut der Leugner —
Den schwarzen Seelen, — schwärzten als Blut wird.
31. Von solchen Gottes-Schlägen kam wol täglich
Bald dies, bald jenes über sie zumalen.
32. Ja drohten Ibrahim nie Feuerqualen?
Er stirbt — und findet Rosenwasser-Frische.
33. Es schlägt der Herr mit Seuche auf den Numad
Und wandelt ihn zu Gift der Welt Genüsse.
34. Du Sorge für Chah — dass zehn nur kamen
Der Wunder? — Die geschah ja tausendweise!
35. Für Salih kreist der Berg, glebt ein Kameel ihm,
Er führt darauf vom Sudan heim die Seinen.
36. Es trifft für Hud der Sturm sie, die Glansen
Er schmettert hin an Berg und Fels die Leugner,
37. Zerschmettert nur, die Hud zerschmettern wollte
Und dringet ein nicht in der Andern Mitte.
38. Für Nuh ersäuft die Flut der Leugner Alle,
Lässt keinen aus dem Wasser der noch leht.
39. Die Wasser brachten auf, die Welt war Meer nun,
Das nicht der Väter sehte, nicht der Kinder.
40. Aus Essen sprang dem Quell gleich auf das Wasser,
Befolgend Nuh's Geheiss, wie sonst die Diener.
41. Er baut da ein Schiff um schwestwillen
Und wahret vor der Flut, die ihm vertrauten.
42. Ein Vater ist uns Nuh, ein zweiter Adam,
Erkennen wir doch Alle ihn als solchen.
43. Draus folgt die Lehr': zum Gottesmannen flüchtet!
Des Allersehten Lehr ist die des Klugen. —
44. So sandte tausend Wunder seinen Freunden
Der Herr und so auch sandt' er jene Sünder.
45. Es hat der Herr gewirkt, was sie wirkten —
Der Herr ist da und sie sind hingegangen.
46. Betracht' als Gottes, was da kam von ihnen,
Erkenn' als Gottes, was von Ihnem bleibet.
47. Du sondre Gott vom Heiligen Dir nimmer,
Von Ihm begehe ihn, frage nicht die Leute.
48. Von mir hör' Gott ist da! Begeh' Ihn, find' Ihn!
Und halt an Ihn — vom Herzen werd' Ihn Diener!
49. Der Erden-Wahrheit Räthsel ist der Heil'ge.
Du suchst Geheimnis? Halt an Ihn Dich, Altar!
50. Wie löst' ich Euch der Gottgeweihten Räthsel?
Wo ist das Ohr zu fassen so Geheimes?
51. Es passt der Zunge nicht — wie erst den Ohren?
Wer über holds' weg ist — wird's erfahren!
52. Denn eben das was Niemand auch gefunden,
Das findet Jener dessen Hauch erloschen.

53. Vernechte nicht! Ein Narr werd' diesen Weges
Und gieb' ein Leben, hundert zu erlangen!
54. Die Seele ist von Gott, bring sie ihm wieder,
Auf dass mit hübsch viel Leben er Dich lohne!
55. Die Seele ist auf hundertfältige Helmsung,
Wer ist auf andern Grund, dem geht es blas! —
56. Sieh doch im Schlaf, wo Deine Seele hinget,
Was dort sie ohne Dich für Dinge treibt.
57. Du liegst und Deine Seel' entschwingt dem Leib sich;
Und picht und nippt dem Vogel gleich wo immer.
58. Die Seel' zieht aus sich selber hundert Schemen,
Sie nimmt aus sich die Erde, nimmt den Himmel,
59. Die Stadt, den Markt, der Baden alle nimmt sie. —
Und wach ist sie, daheim der Leib der schlummert. —
60. So wisse, da Du stirbst, auch Deine Seele
Verhauchend, wahre gut Dir Deinen Glauben,
61. Auf dass er mit sie bring', die Seel' dem Herren —
Sie möge zu des Garten-Huri wallen! —
62. Glück auf! der Seele, die da Liebe athmet!
Die reiner Treu auf diesem Wege horchet!
63. Die Seele, lieblos, musst als todt Du wissen
Und finden ihn, von dem die Liebe ausgeht,
64. Auf dass mit Lieb' Er deine Seel' belebe
Und durch sein Licht das Dunkel möge schwinden!
65. Dass Er dich als Sein Selbst an eigen nehme,
Durch Sein Erbarmen Deinen Fehl erlasse! —
66. Hienieden strebe wol nach jenem Mame,
Du halte Dich an ihn, gieb' auf die Andern.
67. Die an ihm halten, Herren sind der Welt sie!
Wie doch es bleibt durch sie die Welt nur lebend.
68. Die Welt ist wie ein Leib, den sie besetzen,
Sieh' nicht den Leib! Hinein schau wo die Seel' ist.
69. Der Leib ist sichtbar, doch sah noch kein Denker
Die Seele, keiner frug wie sie gestaltet.
70. Sie zeigt sich nicht, den Augen nicht ihr Antlitz,
Sie ist kein Stoff dem Blick sich darzustellen.
71. Du lass dies Aug, der Seele Antlitz schaue
Du durch Erkenntnis, wie Dein Geist Gesprochen.
72. Für jedes Ding bedarf's besonder Augen
Wel hundert fast Du, alles zu betrachten. —
73. Das Aug für Worte, schlechthin — ist Dein Ohr Dir.
Das gü'tige Wort, das schlimme kommt Dein Ohr wol.
74. Des Gaumens Aug' — es liegt schwer im Elische,
Doch mag's, was dass, was lü'ter, trefflich scheiden. —
75. Betrachte jedes Ding mit seinem Aug,
Auf dass Du sehest, nicht wail abgerneht!

76. Der Seele Antlitz muss man seelisch schauen,
Und willst Du dies, musst Du dem Leib entschweben.
77. Du strahlst nach Licht, geh hin um Herzerleuchtung!
Willst Hurt Du? Such Hurt bei den Engeln.
78. Dem Pferd, das wisse, paart sich das Kuntel nicht —
So wahr, wer Böses that, auch keinen Lohn fand! —
79. Wer da nach Gott verlangt, der ist der Denker,
Er leuchtet aus dem Volk mit Sonnenklarheit —
80. Sein hehres Antlitz ahnelt keinem Andern
Und so, wie er, sieht Keiner vor dem Herrn aus!
81. Des Gottze-Sehers Auge, es erschliesst sich,
Es strahlt Licht in finstere Gemüther!
82. Er spendet gleich dem Mond auf Erden Helle,
Vor seiner Glorie schwinden hin die Schatten.
83. Zum Leben ruft wie Lass er die Todten,
Im Meere bahnt wie Muses er die Wege!
84. Er wirkt im Nu wol tausend Dertel Wunder!
War's einmal nur, dass Arme er beglückte? —
85. So viel Du der Propheten hast, er kommt als
Und weis nach Alle die an ihnen hielten! —
86. Das Licht ist eines, habe hundert Leuchten,
Denn's zweifach schiene, wäre der bei Sinnen?
87. Du dürstest? Holze nach dem Krug! nicht! Trinke! —
Dein Sinneswesen glosst? Das musst Du köpfen!
88. Erheb' Dich aus dem Fleisch, halt an der Seel fest,
Auf dass in ihrem Innern Du ihn findest!
89. Darin ist Er, und Du musst nur recht wollen!
Halt fest an Ihm, Dein Uebiges, das lasse —
90. Zu schauen Du den Herrn, in Deiner Seele,
Um Ihn dann ihnen Allen aufzuweisen!
91. Ach wüsst ich türkisch, wollte ich erzählen
Die Räthsel Euch die Gott ins Menschenherz legt.
92. Ich wollte künden Euch, was ich erfahren
Und finden hätt' ich Euch, was ich gefunden!
93. Ich trag Verlangen, dass Ihn Alle sehen,
Dass alle Arme reichet sind als ich bin.
94. Mein Wissen will ich ihnen Allen lehren,
Dass Gross und Klein, was ich gefunden, finden.
95. Des Nachts so wie bei Tag seh' ich zum Herren
Um meiner willen Alle zu bereichern.
96. So wie ein Vater hab' ich Alle, Alle,
Erhöht ich von Gott für Alle Gnade. —
97. So hebt denn Ihr mich, so wie ich Euch liebe —
Dem Leibe gleich, der liebt seine Seele
98. Ich will für Euch nur Gutes, Ihr — Ihr wollet
Nichts Gutes mir — Ihr sieht nach vier Seiten.

99. Ersehles Euch Gott die Augen, würdet dieses
Ihr klar erschen, wie Ihr Taglicht sehet!
100. So haltet fest an mir auf dieser Welt hier,
Wer sich von mir da trennt, ach! wohin geht er!
101. Der Weg ist da die Seel, die von dem Weg weicht —
Geschäh's doch nicht — ihr Abfall wird sich zeigen!
102. Du suchst Deinen Gott nur im Propheten,
Denk' ihn nur ja nicht als von Gott gesondert!
103. Und halt an Jenem gut, der Gott gefunden
Und fandst Du Jenen, sag nicht: wo ist Gott nun?
104. Von ihm ist Gott gesondert nicht — schau auf doch! —
Er bringt ja immer Deinen guten Stern Dir!
105. Wer zweifach sieht, was eines ist, der schielst —
Hör' mal sein Wort, es ist gemachtes Zeug nur;
106. Doch mein Wort, Bruder, also wie es da ist,
Wird fassen, wer da Gott vom Herzen liebet,
107. Vor dem der Himmel und die Erde Ein's sind,
Dess' Inn- und-Aussen ist des Herren Räthsel! —
108. Der Züge hundert dienen einem Worte,
Mit mehrern Worten kommt es zum Gesichte.
109. Was da ist, stirbt dahin, und nur die Seel bleibt
In jener Welt als Diener mit dem Herren! —
110. Der Diener und der Herr sind zwei nicht, Eines. —
In jenem Haus sind Fürst und Knecht dasselbe. —
111. Erfüllt von Gottes Licht sind ihre Seelen
Und — hast Du Augen — halte sie für zwei nicht.
112. In irdischer Form erscheinen sie als zwei wol,
Ihr Wesen schau, so siehst Du dass sie Eins sind.
113. Wer Häuser ansieht, sieht verschied'nes Licht auch;
Sieh Niemand an, sich nach dem Licht das eins ist. —
114. Der Knecht kennt auch Häuser-Licht als eins,
Wo er zu sehen braucht, da steckt er Licht an.
115. Er kehrt nicht um von seinem Wort — zu straubeln;
Er festigt sich so wie der Fels im Berge;
116. Und sagt das Volk: „der Weg ist nicht der wahre,“
„Du suchst gut — find' auf den Pfad der Wahrheit!“
117. So bietet er das Ohr nicht solcher Rede,
Da Gottes Licht sein Auge klar gesehen.
118. Sieh' seine Worte, frag' um sie, denk' nimmer:
„'s ist alles falsch!“ o glaube so doch nimmer.
118. Das Wort, es steht dem zu, dess' Augen offen;
Was der da sagt von Gott sind seine Worte.
120. Der Menschen, die so worden, giebt es wenig,
Und ihr gesamtes Thun, es ist ein Räthsel.
121. Befrage sie um Gottes Räthsel, Schönster.
Es ist sehr gross, betracht' es nicht als winzig! —

122. Der Herr sprach in der Zeit an Moses: „Her da!“
 „Ist's also, dass man heimsucht seine Freunde?“
123. „Es kam schon Gross und Klein Mich zu besuchen“
 „Wie ist's dass Du noch niemals bei mir anfragst?“
124. Und Moses sprach: „Schütze! — Du und derlei!“
 „Wie käme man zu Dir dem Schöpfer hin wol?“
125. Der Herr drauf: „Her da! kamst Du nicht im Nu her?“
 Das, was ich sage, nimmst du nicht in Achtung?“
126. Und Moses: „Dies Geheimnis fass ich nicht!“
 „Der Sinn hier Deines Räthels ist zu hoch mir!“
127. Der Herr nun: „Herda? Ja der ist mein Hoff'ger!“
 „Auf Erden ziehend her da als mein Narre!“
128. „Wie ist's dass Du nicht einmal ihn besuchtest?“
 „„Wie geht's Dir?“ sagend sein Befinden frugest?“
129. Und leichter, als zu Herda, kommst Du her da,
 Hält' Mich für andern nicht als meinen Hoff'gen!
130. Wer ihn da sähe, der hat mich gesehen,
 Wer nach ihm grüßte, hat nach Mir gefragt!
131. In ihm erkennt Mich und ihn in Mir nur!
 Erfraget Mich bei ihm und ihn bei Mir dann
132. Er ist der Leib, die Seel' bin Ich, dass wisset!
 Der Blüte seines Busens bin ich Sonne.
133. Wir zwei sind Eins, betrachtet nicht als zwei Uns,
 An ihn gehalten! Er wird Euch belohnen!
134. So ihn wer von Mir sondert, der ist schlechthin
 Mein Feind, — den bitt' im Schutze meines Hauses.
135. Die Welt erschuf Ich nur um seiner willen;
 Um seiner, Meines Hoff'gen willen Adam,
136. Auf dass er zeuge Menschen sonder Zählung,
 Auf dass sich Weiblein mit den Männlein paaren.
137. So dass Mir traute Diener draus erstehen,
 Die Mir gehorchend seien Meiner Arme.
138. Es mögen Jene, was Ich bin, erkennen;
 Und wer sie liebt, den will ich mächtig Heben.
139. Erkennt in Meinen Tranten Mein Geheimnis,
 Und was Mein Freund Euch sagt, ihr hab't's zu üben,
140. Ich mög' Euch Alle Heben, ihn zuliebe.
 Drum öffnet Eurer Alle Eure Augen!
141. Seht auf ihn, schaut nach keinem andern Anstalt,
 Es klar' als Euer Aug an seinem Lichte.
142. Er ist — erfasst es wol — Mein Welt-Erbarmen,
 Nehmt seinen Saum und findet Mich durch ihn,
143. Auf dass der Freund Euch bringe in den Garten,
 Und brech' den Hals der bösen Lust, die Bahn bricht;
144. Dass er Euch Allen überbrück' die Hölle,
 Euch lab' im Paradies mit jenem Labtrank!

145. Mit Huri mögt' Ihr trinken dort vom Weine,
Wo Ihr an Keinem Leiden sollt gewahren.
146. Vom Weine, welchen man Thaur benennt —
Denn also nennt der Herr in seinem Buch ihn.
147. Und Alles ist gerucht, das Weib' es fehlt dort
Und was Ihr wünschen mögt' ist dort in Fülle.
148. Genuss, Getränk ist immer da, das wisset.
Streht hin! darin erkennt das Ziel des Fluges.
149. Ihr gebt dies Leben d'ran. — Den Gottes-Garten
Erlanget Ihr, Ihr schaut da den Herren!
150. Erkorn' schauen dort das All der Dinge,
Doch echt und recht und heut, kein „morgen künmet“.
151. So strebe du auch hier dem Paradies zu!
Von Paradieses wegen gleib' die Welt auf! —
152. Darin nur fanden es die Eingeweihten,
In ird'scher Nacht erschauten klar den Tag sie.
153. Sie sah'n im Dunkel selbst der Wahrheit Heile,
Sie fanden unter Diven ihre Huri,
154. Umringt von Leugnern fanden sie den Glauben,
Dem Selbst entstarben sie und wurden Gottes!
155. Als Tropfen flossen sie in jenes Meer ein —
Sie gaben sich dem Ocean zu eigen!
156. Du sage ihnen „Tropfen“ nimmer, „Meer“ sag!
An ihnen halte! Laß von allem Andern! —

Proben neuerer gelehrter Dichtkunst der Araber.

Mitgetheilt von

Dr. G. Rosen.

V. Vom Mufti Hasan Selim, Lösung des Bd. XIV, S. 697 ff. mitgetheilten Lugs des Imam A'sad Efendi.

غُرَالٌ بَيْنَ لَوَاحِظَةِ مُبِينَا	تَبَدَّلَى مَائِنَا كَالْفُتَيْنِ لَبِينَا
وَمَيِّمَةِ الشَّهَى بِهِ خَبِينَا	بَقْدَ مَنَدِ قَدْ تَحِيْلُ جَسْمَى
جِلَالُ الْحَسَنِ لَاحِ بِهِ مُبِينَا	بُطْرَةِ وَجْهِهِ الْوَضَاحِ فَتَنْظُرُ
فَتَبَيَّنَتْ بِهِ وَهَمَّتْ بِهِ شَجُونَا	فِيَا لَكَ مِنْ كَلْبِي أَغْنَى
فَلَمَّ عِنْدَهُ أَمْسَى رَحِيمَا	غُرَالٌ قَدْ غَرَا قَلْبِي الْمَغْنَى

رَوَى خَيْرُ الشُّعْبِ لَأَنِّي مَعِينٍ بَرَشَفِ زُلَالٍ مِنْهُلِهِ رَوِينَا
 بِرَوْحِي مَنَ عَصَاةَ صَارَ عَقْلِي وَفَقِي وَالْجَنُونَ غَدَا فَنُونَا
 فَجَوْعُهُ لَعْنَةُ الْمَسْكِي يَحْكِي لَعْنَةُ لُطَامِ نَاسِ الْكَامِلِينَا
 عَوَالِجُهُ الْمَلَذُّ وَحِيدُ دَعَمٍ وَأَسْعَدُ عَصْرِهِ دَفِينَا وَدِينَا
 تَكْرَمُ بِالْجَوَابِ عَلَى لُحْبٍ بِشَعْرِ ذُوْنِهِ الشَّعْرَى يَقِينَا
 وَذَيْلُهُ بَلَقَرُ كَسْبٍ فَكِرٍ كَحَقْنِ فِيهِمْ حِصْنًا حَصِينَا
 وَتَحْمَدُ لَعَالِي أَلْ فَحِينَا لَمُعْتَلَبِ رَمِيهِ فَاحْنَا مَبِينَا
 فَتَأَوَّلُ سُورَةَ الْإِخْلَاصِ فِيهِ جَوَابُ الْفُغْرِ أَجْحَى مُسْتَبِينَا
 فَتَأْتِي اللَّفْظُ قَلَّ رَسْمًا وَنُطْقًا حَوَى الْكَلِمَاتِ إِنْ تَقْدَّ السَّكُونَا
 مَعَ التَّخْرِيفِ أَمَّا مَعَ سَكُونٍ فَتُضَلُّ فِيهِ أُمْرَانِ حَطِينَا
 فَتَقِلُّ بِالْكَسْرِ أَمْرٌ مِنْ أَقْبَلُوا وَقِلُّ بِالضَّمِّ أَمْرٌ الْقَائِلِينَا
 كَلَّا الْوُجْهَيْنِ تَمَرُّ بِهِ كَلَامٌ مَقِيدٌ لِلتَّخَطُّبِ إِذَا دُعِينَا
 وَصَدْرُ مَنَّهُ تَمَّ لَدَى تَجَرٍّ بِمَعْنَى ضَعِّ وَحُطِّ الْخَيْرِ لِينَا
 وَقِي بِالْكَسْرِ أَقْرَمَ جَا وَكَلَّ كَلَامٌ فِي لِسَانِ الْأَتَّجَمِينَا
 وَأَمْرٌ لِلْمَوْتَانِيَةِ وَهُوَ قَوْلٌ يُقِيدُ لَدَى لُفْحَةِ الْمَاهِرِينَا
 وَحَجَرٌ مِنْهُ وَهُوَ اللَّامُ حَرْفٌ تَحَرُّ كَمَا لِبَيْتِ اللَّهِ جِينَا
 وَمَعَ كَسْبٍ وَصَمَّ جَاءَ فِعْلًا لِأَمْرِ وَلَايَةِ لِي ذَا الْأَمِينَا
 وَكَلَّ مِنْهُ صَدْرٌ ثُمَّ عَجَزٌ كَلَامٌ مَقِيمٌ فِيهِ وَفِينَا
 تَهْلُوكَ قَوَا نَفُوسًا ثُمَّ أَهْلًا مِنَ الْفَيْزَانِ وَقِيَمَتِ الْفُتُونَا
 بِصَمِّ صَدْرِهِ وَالْعَجَزُ مِنْهُ أَحَدِي نَظْفُهُ الْمُنَاطَلِينَا

وَنُوتُمْ فِي كِتَابَتِهِ فَلَا تُبَا
بَضْمُ الْوَادِ مَعَ أَلْبِيبِ تَلْبِيبَا
كَذَاكَ أَحَدَتِي بِالْكَسْرِ كُرُ
تُنْتَلِي عُمْدَ بَعْضِ الْكَاتِبِينَ
وَمَا عَمِيَّتْ عَنْ أَهْلَاءِ قَوْمِ
نَعَمْ مِنْهَا بِهَيُولِ الْمُعْرِيبِينَ
فَلَمَّا صَمَامٌ كَلِمٌ بِهَيْبَا
فَوَاعِزُ فَعِلِ أُمِّي قَدْ خَفِيبَا
فَعَدَّ كَمَا أَفْعَدْتَ تَجِدَ تَمَامَا
كَلِمَاتٍ بِذَلِكَ شَاعِرِينَا
بِتَغْرِيبِ وَتَرْكِيبِ وَتَرْبُو
إِذَا أَجَنَى الذِّكْرُ بِهَا هَيُونَا
بَذَا كُشِفَ الْغِظَا عَنْ رَمْرِ لَغِي
وَبَانَ لَدُنْكَ مَا أَتَحَا كَمِينَا
فِيكَ جَوَابَ سُؤْلِكَ يَا مَلَذِي
بِحَنِّ لِلشَّمِ الْيَدْنِ كَمِينَا
وَعَذَا مَا بِهِ قَدْ لَاحَ فِكْرِي
أَنَاحَ بِهِ إِلَهُ الْعَالَمِينَ
فَإِنَّ يَكُ مَا قَصَدْتَ بِهَا وَفَعَمْتَ
وَأَنَّ نَكُ غَيْرِهِ فَبِهِ نَفِينَا
وَعُضَّ الطَّرْفِ عَنْ خَلِيلِ فَاثَا
عَلَى سَهْرِ غَدُونَا مُرْمَعِينَا
وَقَطَّيْ فَيَكُمُ حَسَنٌ وَوَتَي
سَلِيمٌ مَا إِمَامُ الْإِفْصَلِينَا
فَرَوْتُنَا بِأَدْعِيَةٍ جَسَارِ
فَغِيهَا قَدْ غَدُونَا رَاغِبِينَ
وَنُمُ دَأْسَلَمَ وَمَنْ وَجَدَ وَالنِّعَمَ
فَلَا زِلْتُمْ عَلَيْنَا مُتَعَبِينَ
مَدَى الْأَرْزَامِ مَا حَسَنُ الدِّجَانِي
لَقَدْ أَتَّخَذَاكَ مِنْظُومًا ثَعْبِينَ

Sauft wie ein Zweig sich wiegend erschien eine Gazelle, deren Augen mich zu Gefangenen machten.

Ihre Gestalt spaltete meinen abgezehrten Leib durch und durch¹⁾, aber ihr reizend lächelnder Mund brachte mich wieder zum Leben.

O schau das Stirngelock ihres hellleuchtenden Angesichtes: da scheint der Mond der Schönheit in vollem Glanze.

1) Wortspiel mit ²اَفَّ, taillle, und ³قَدَّ, taillér en longueur.

Gottes Wunder über die schwarze²⁷ Hindin, die mich bezauberte und zu kühnem, kühnsten Uberschwaffen zwang!

Sie bekriegt mein gehungtes Herz, und so wurde es von ihr abhängig.

Aber sie lernte nicht auch „die Heilung“ eines „Im Main“ kennen, dessen begierig geschlürfter kristallheller Labstrunk seinen Durst stillte²).

Mein Leben gäbe ich hin für sie, deren Liebe bei mir Verstand und Wissenschaft ersetzt hat und um derenwillen ich vieltätigsten Wahnwitz verfallen bin.

Das Kleind ihrer menschenartigen Zahnreihe gleicht einer Dichtungssperlschmuck des Diademträgers der Vollkommenen⁴.

Das Gedächtnis an den Alles seine Zuflucht nimmt, eines Pöblix seiner Zeit, des im Weltlichen und Geistlichen am höchsten Legabten Mannes dieses Jahrhunderts.

Er hatte die Güte, einem Freunde²⁾ in einem Gedichte zu antworten, welches offenbar hoch über dem Sirius steht.

Und gab ihm zum Anhang die Räthsel, eine Errungenschaft tiefen Nachdenkens,
dessen Verstandniß sich hinter festem Bollwerk birgt.

Ich preise den Höchsten, dass ich nun das wohlverschlossene Kästchengeheimnis deutlich erschlossen habe⁶⁾.

Also: Im ersten Wurf der Sorte „des reinen Bekannttums“ liegt klarlich die Lösung des Räthels.

33 ist in Schrift und Aussprache zweibuchstäbig: verliert es das *hukūn* (das zweite Consonanten), so enthält es die (angegebenen) Wörter

2) ^{2. 2.} أَغْنَى eig. scharrende Nasentöne von sich gehend, von Gasellen im eigentlichen Sinne und daher stehendes Beiwort dazwischen, s. Caab ben-Schahr Carmem, v. 2; im ungenüßlichen Sinne als Anmischung des Südens, der Cognetterie, دلال häufiges Beiwort männlicher und weiblicher Schönheiten, s. B. Ibn Chalikken ed. Wiestn. Nr. 17. 8. 14. Z. 2; Makhar, 1. 17. 2. Pl.

3) Das Werk auf welches hier amphibologisch angespielt wird, heisst كتاب الشفا في تعريف حقوق المصطفى und rührt von dem Kādī 'Ajjāj-har, H.

Ch. Nr. 418; Cassel, II, S. 152. Ihu Ma'in ist ein bekannter Krieger, Ueberbringer, und der Dichter scheint ihn nur deswegen zum Urheber jenes Werkes gemacht zu haben, weil Ihu Ma'in, wirklich: Sohn lauterer Quellwasser, in uralter Bildersprache: Feuchtigkeit auf den Lippen der Geliebten, zu der „Hilfmg“ nämlich der Liebesschwucht gut paßt.

4) Dieser Vers enthält den *Machias*, d. h. den Uebergang zu dem eigentlichen Gegenstande des Gedichtes.

5) D. h. mir, dem Verfasser dieser Vorrede. Diese Anwendung des mitgetheilten Namens für das bestimmte Person erklärt man durch Auslassung eines persönlichen Pronomens mit dem التمجيد, wie hier محب على statt محب مني; s. Mehren's Historik, S. 112.

(1) Auspflanzung auf Art. 48, 1.

7) d. l. 486 112. Satz, welche beginnt: قل هو الله احد

In Verbindung mit Lautveränderung⁸⁾; mit *Sakā* ist es die Grundform, in welcher zwei Imperative enthalten sind. Glückselig getroffen!

Ki mit Keer nämlich ist Imperativ von *ahīā*⁹⁾, *hāi* mit Damm der Imperativ von *hāul*.

Beide Formen bilden einen vollständigen Satz zum Ausdruck einer Anrede in der uns mit Zorn etwas gebeissen wird.

Der Anlaut (*h*) mit Damm ausgesprochen bedeutet, wenn er abgetrennt wird, „lege“ und „setze“ das Gute unter uns¹⁰⁾.

Ky mit Keer aber heisst „verhasse“; beides sind vollständige Sätze in der Sprache der Nicht-Araber.

Letzteres ist auch Imperativ von *wahā*, „er hat bewahrt“, nach den kühnsten Grammatikern ein Wort mit vollständig abschliessendem Sinn.

Der Auslaut aber, nämlich das *i*, ist eine des Genitiv regierende Partikel (Präposition), z. B. *il-haiti ilāhi dīnā*, „zum Hause Gottes sind wir gekommen“.

Mit Keer und Damm hingegen ist es die Verbum zum Ausdruck des Imperativa von *wahā* „er hat sich angeschlossen“: *il dā l-aminā*, „schliesse dich (o Wāh) diesem Zuverlässigen an!“

Beides, sowohl Anlaut als Auslaut, sind Sätze die einen ordentlichen Sinn geben (— hierdurch bin ich vor Tadel bewahrt¹¹⁾ —).

Wie wenn man, o Du der Du von dem Tode bewahrt bleiben mögest¹²⁾, sagt: „Wahrt euch selbst und die Eueren vor dem Höllefeuer!“

Mit Damm erschienen Anlaut und Auslaut in der Aussprache einheitsmäßig¹³⁾. Geschrieben aber werden beide mit drei Buchstaben, mit Damm die Wāw und welchem Elif¹⁴⁾.

8) Es ist dies nichts als die Wiederholung der Frage, positiv ausgedrückt; das Wie, worauf es allein ankommt, verschweigt der Verfasser und zwar, wie das Folgende beweist, weil ihm der Sinn des Räthels nur unvollkommen klar geworden.

9) Der Verf. will sagen, die erste Form *قال وقيل قِيلًا*, von welcher *قِيل* der Imperativ ist, habe dieselbe Bedeutung wie die gebräuchliche vierte: *irritum fecit*.

10) Das türkische *kō*, Imperativ von *kemāk*, legen, setzen. In dieser unwesentlichen Bemerkung geht die Lösung über die Aufgabe hinaus. Die Worte *الحَمْدُ لَكَ يَا* sind nur des Reimes wegen hinzugefügt.

11) Der Verf. häuft in diesem und dem folgenden Verse Beispiele von dem Worte *وَقِيلَ*. Durch diesen ersten parathetischen Satz scheint er sagen zu wollen, dass die gegebene Lösung des Räthels ihn vor dem Vorwurfe sicherstelle, der Aufgabe nicht gewachsen gewesen zu sein. Um dies auszuweisen, ist in der Uebersetzung „vor Tadel“ hinzugefügt.

12) Dieser ganze optative Satz vertritt einen Vocativ wiederholter Anrede.

13) Aber in *kā*, *كَا*, wie in dem oben angeführten *كَا*, hört der Araber zwei Consonanten. Vgl. Note 12 u. 15 zu Nr. IV. (Zuschr. Bd. 14, S. 703.)

14) Ungenau und übelgewählte Bezeichnung des in Damm stehenden Wāw und des völlig lautlosen, bloss orthographischen Schluss-Elif.

Ebenso sind mit Keer beide einbuchstabig, in der Schrift aber nach Einigen zweibuchstabig¹⁵⁾. —

Was ferner Deine Räthelaufgabe über gewisse Personennamen betrifft: ja, es giebt deren (hier) nach dem Aussprache der analysirenden Syntaktiker, Und das sind offenbar persönliche Fürwörter, (in den Imperativen selbst) verborgen liegende Imperativ-Subjects.

Rechns nur nach, so wirst du finden dass hierdurch die Zahl der Wörter, wie Du sie angegeben, vollständig herankommt¹⁶⁾.

Durch Trennung und Zusammensetzung; ja sie wächst noch, wenn ein Mann von seinem Verstande sie scharf ins Auge fasst. —

Hiermit ist der Schleier von dem geheimnissvollen Räthsel hinweggezogen, und klar steht vor Dir was verborgen war.

Da hast Du, zu dem ich meine Zuflucht nehme, die Lösung Deiner Aufgabe; sie steht sich künig. Die die Hände zu küssen.

Dies ist es, was mein Nachdenken an's Licht gebracht, was der Herr der Geschöpfe mir eingegeben hat.

Ist es das was Du im Sinne hattest, — nun schön¹⁷⁾! Ist es das nicht, so bin ich hierdurch wenigstens (vor Tadel) sicher gestellt¹⁸⁾.

15) Nämlich **ك** und **ل** statt **ق** und **ل**. „Nach Einigen“ d. h. nach denen, welche diese Pausformen auch in fortlaufender Rede setzen.

16) Ein starker Volgarismus: das Participium **ظاهرين** im männlichen Plural statt des weiblichen **ظاهرات**.

17) Sollte heissen **وَنَعَيْتَ**, **قَمَيْتَ**, der Verzwang hat auch hier der Grammatik Gewalt angethan. Ueber die Redensart **وَنَعَيْتَ بِهَا** s. *Freitag*, Arabh. provv. 4, 103, prov. 305, wo unrichtig **وَنَعَيْتَ** steht. In der Erklärung muss es statt **وَنَعَيْتَ** **وَنَعَيْتَ** heissen **وَنَعَيْتَ**, vollständig **وَنَعَيْتَ**. (so nach Reiske's Abschrift vom Leydeuer Codex des Meidani), und die Worte **فَعَلْتَ لَدَا اَنْج** sind zu übersetzen: Si hoc illud facis, sinum manubrium prehendisti, et egregia sat agendi ratio quae illud prehendit. **الْوَيْقَةُ** ist = **العُرْوَةُ الْوَيْقَةُ** (vgl. Sar. 2, 257), und „die feste Handhabe“ ein bildlicher Ausdruck für das was Sicherheit und glücklichen Erfolg verbürgt. Der türkische Kämür unter **نَعَم**: „Zur Erklärung folgenden Ausspruches des Propheten: **قَوْلًا لِلْجَمْعَةِ قَبْهَا وَنَعَيْتَ** sagt Ibn al-Afr: „Es ist zu ergänzen **وَنَعَيْتَ** **الْفَعْلَةَ** **او** **الْحَصْلَةَ** **عَمَى** (de Sary. Gr. ar. II, 1. 372 und 1. 375 Anm. 1) ist ausgelassen. Das **ب** in **قَبْهَا** aber hängt von einem im Nomen gehaltenen Verbum ab, so viel als: **فَبِهَذِهِ** **الْحَصْلَةِ** **او** **الْفَعْلَةِ**.

Ueber Unvollkommenheiten aber drücke ein Auge zu; ich beabsichtige eben eine Reise anzutreten¹⁸⁾.
 Ich denke von Dir das Beste, Du Reihenföhler der Ausgezeichnetsten, und bin Dein aufrichtigster Freund.
 Darum gieh mir freundschaftliche Fürbitten mit zum Geleite; nach ihnen steht mein Verlangen.
 Lebe lange und wohlbehalten; bleibe gütig, freigebig und huldreich; höre nicht auf, mir Huld zu erzeigen.
 Bis zu's Ende der Zeit, so lange Hasan ed-Değāf Dir werthvolle Verse darbringt¹⁹⁾.

Die Cordovaner 'Arīb ibn Sa'd der Secretär und Raḥī' ibn Zaid der Bischof.

Ein Beitrag zur Literaturgeschichte Spaniens im X. Jahrhundert.

Von

Prof. R. Dozy in Leyden.

In der Zeitschrift für Mathematik und Physik (X1. 3. 8. 237—243) hat nentlich Hr. Dr. *Steinschneider*, unter dem Titel: „Raḥī, Sohn des Zaid und Garīb, Sohn des Sa'd; zur Geschichte der Wissenschaften im X. Jahrhundert,“ einen Aufsatz abdrucken lassen, der in mehr als einer Hinsicht eine nähere Besprechung verdient und erfordert, denn es handelt sich um zwei in der spanisch-arabischen Literaturgeschichte wichtige Persönlichkeiten, und Dr. *Steinschneider*

„*بَيْتُ الْفَضْلِ*.“ Im Allgemeinen drückt dieses oft auch einzeln als Nachsatz eines conditionalen Vorderatzes stehende *فَبِهَا* nicht mehr aus als *فَبِهَا حَصَلَ*

لِلْوِزَانِ und dient in allen Fällen zur Ausfüllung der von de Sacy, Gr. ar. II, t. 836 besprochenen Ellipse; ein Supracommentar zu Baiḍawī, I, 8, Fol. 2. 4 in der Leipziger Rathshandschrift CIV, Bl. 198 r., Z. 15 u. 16, sagt: *وَقَدْ*

أَنْ قَبْلَكُمْ مَا فَبِهَا أَيْ فَبِهَا كَمَا عَمِلَ الْمُشْعُورُ فِي التَّقْدِيرِ فِي أَمثَالِهِ وَفَدَّ يَقْدَرُ
بِحُجَّتِهِ بِقَرِينَةِ الْمَقَامِ. Es entspricht also unserem: (so ist's) gut! bon! Fl.

18) Vgl. Ann. II. Auch hier ist ein Accusativ wie *النَّعَمُ وَالنَّعَمُ* zu ergänzen.

19) Und doch war dem Verf. jahrelange Frist gestattet.

20) Das Eigenlob ist hier um so weniger am Platz, da der Verf. selbst sein Werk der Art findet, dass er es des Meisters Hände küssen lassen will, statt von ihm die bedingungsweise versprochen „Uebergabe des Bogens“ zu verlangen. — Auf die Frage über *أَرْعَى* fehlt die Antwort ganz.

selbst ist der Meinung, dass mit seinen Mittheilungen die Nachforschung nicht abgeschlossen, sondern vielmehr angeregt werden soll. Aus zwei Gründen fühle ich mich veranlasst, meine Ansicht mitzutheilen; erstens weil Dr. Steinschneider einen von mir herausgegebenen Historiker, zwar nicht seinen guten, aber doch seinen wahren Namen rauben will; zweitens, weil ich glaube über die von ihm behandelte Frage einiges Licht verbreiten zu können.

In meiner Ausgabe des al-Bajän al-mugrib habe ich aus einer Gothaer HS., welche einen falschen Titel hat, die zwei Drittheile abdrucken lassen, welche über die Geschichte Spaniens und Afrika's vom Jahre 290 bis 320 d. H. handeln, und in der Einleitung habe ich dieses Werk dem 'Arib ibn-Sa'd aus Cordova, einem Secretäre Hachm's II., zugeschrieben. So viel ich weiss, ist meine Beweisführung von keinem Gelehrten widerlegt worden, und zu den von mir vor fünfzehn Jahren gegebenen Beweisen kann ich jetzt noch diesen hinzufügen, dass die Stelle, welche Makkarî (II, S. 93, Z. 2 der Leidner Ausg.) aus 'Arib ibn-Sa'd anführt, sich in der Gothaer HS. findet (I, S. 162 meiner Ausg.). Ausser dem kann man noch aus Makkarî (der 'Arib und dessen Geschichtswerk auch I, S. 661, Z. 3 erwähnt) sehen, dass 'Arib als einer der grössten und berühmtesten Geschichtsschreiber betrachtet wurde, denn in einem Lobgedichte heisst es (I, 643, Z. 3): „Wenn er Geschichte schreibt, so sage ich: er ist 'Arib.“

Auch Dr. Steinschneider ist der Ansicht, dass meine Conjecturen „schon an sich sehr wahrscheinlich“ seien, und meint, dass sie, nach seinen Untersuchungen, „nunmehr als evident bezeichnet werden können.“ Die Namensform scheint ihm aber nicht so gewissh, wie ich angenommen habe, und er sagt hierüber folgendes:

„Wenn Dozy das Namen Garib, der in allen von ihm und uns angeführten Quellen bedeutend vorliegt, geradezu verwirft, und 'Arib vorzieht, selbst ohne das lateinische Harib mit in die Wagschale legen zu können, so giebt bei ihm den Anschlag eines Stills eines Historikers des V. Jahrhunderts der H., Iba-Schebât, welcher den Namen vocalisirt, und hinzusetzt: „das ist bekannt“, nach Dozy's wohl richtiger Auffassung: „es ist ein bekannter Name“. Allein bei Iba-Schebât selbst heisst der Name meist Garib, und die Vocalisation passt für beide Formen; es ist also ebenso möglich, und nach allen andern Umständen sogar wahrscheinlich, dass an den äusserst wenigen Stellen, zu welchen auch der Text des lateinischen Uebersetzers gerechnet werden kann (wenn man nicht etwa vor Harib noch ein G ausgefallen denkt), der diakritische Punkt des Buchstaben Gals ausgefallen sei. Dafür spricht, soweit ich es übersehen kann, die Frequenz des Namens. Ich habe in den mir eben zugänglichen arabischen Namensverzeichnissen nirgends 'Arib gefunden, Freytag's kleines Lexicon hat nicht einmal diese Wortform.“ Hierauf giebt Dr. Steinschneider einige Beispiele des Namens Garib, welche als überflüssig bezeichnet werden können, da es Niemandem einfallen wird, die Existenz dieses Namens zu leugnen.

Die vorgebrachten Argumente sind nicht schwer zu widerlegen, „Das lateinische Harib“ lasse ich auch jetzt, aus nachher anzuführenden Gründen, ganz ausser Frage; allein Dr. St. hätte bemerken sollen, dass Iba-Schebât nicht

bloss die Vocale des Namens angiebt, sondern die Buchstaben selbst, denn er sagt (in meiner Einleitung S. 40): **عَرَبٌ بِفَتْحِ الْعَيْنِ وَكَسْرِ الرَّاءِ الْهَمْلَتَيْنِ**; d. h. 'Ain und Râ beide ohne diakritischen Punkt, also 'Ain und Râ, nicht Gair und Zâ. Dr. St. hat demnach das Wort **الْهَمْلَتَيْنِ**, entweder übersehn, oder, weil sich dies bei einem nur aus acht Worten bestehenden Text kaum denken lässt, nicht verstanden; sonst hätte er gesehen, dass, wenn ich Arib, und nicht Garib, schreibe, ich dafür das ausdrückliche und wichtige Zeugnis eines muslimischen Philologen habe. Aber, sagt Dr. St., „Freytag's kleines Lexicon hat nicht einmal diese Wortform“. Es sieht freilich etwas komisch aus, wenn man Freytag's Lexicon, und sogar das kleine, welches doch gewöhnlich nur von Anfängern benutzt wird, anführt, um daraus die Existenz oder Nichtexistenz eines Eigennamens zu beweisen oder zu verneinen, denn Freytag hat bekanntlich sehr selten Eigennamen verzeichnet, und es giebt deren mehrere die als Appellativa nicht im Lexicon stehen. Zufälligerweise ist aber das Wort 'arib auch ein Appellativ, und wenn Dr. St. einmal nicht mehr den kleinen, sondern den grossen Freytag benutzen wird, wird er es darin finden. Uebrigens aber hat er, wie er sagt, in den ihm eben zugänglichen arabischen Namensverzeichnissen nirgends Arib angetroffen. Am allergeraten hätte er doch den **Kāmil** aufschlagen sollen, und alsdann hätte er gleich unter **عَرَبٌ تَغْرِيبٌ رَجُلٌ** womit jeder Zweifel über die Existenz des Wortes 'Arib als Manneseigennamens gehoben ist. Auch in Namensverzeichnissen hätte er Beispiele genug finden können. Ibn-Doreid (**Kitāb al-ischīkāk**, S. 306 ed. Wüstenfeld) nennt einen Himjarischen Stamm, welcher **Bannu 'Arib** hiess, und wagt einige Vermuthungen über den Ursprung des Namens. Noch jetzt giebt es in Afrika einen Stamm, der 'Arib heisst (s. **Barth's Reisen**, an versch. Stellen). An einer andern Stelle (S. 308) nennt Ibn-Doreid einen Mann, der 'Arib hiess. In Wüstenfeld's Register zu den geneal. Tabellen (S. 86) tragen drei Personen diesen Namen. **Dahabi**, in seinem **Moschrah**, wovon Dr. **Steinschneider** die Berliner Hs. (die mit **عِيَان** anfügt) hätte benutzen können, zählt unter dem Artikel **عَرَبٌ** nicht weniger als zwölf Traditionarier auf, die so heissen, oder in deren Namen ein 'Arib vorkommt; die darauf folgenden Garib sind nur drei an der Zahl, womit ich aber gar nicht sagen will, dass auch dieser Name nicht äusserst häufig sei¹⁾.

Hiermit werden hoffentlich die Zweifel Dr. **Steinschneider's** wol stichhaltig widerlegt sein; aber der Name des zweiten im Artikel des **Dahabi** ange-

1) Im **Kitāb al-aghul** kommt ein Artikel über eine Sängerin vor, deren Name von **Aimer** (Die arab. Hs. der Bibl. in München, S. 198, 203) 'Arib oder (S. 200) Garib ausgesprochen wird. Dies soll 'Oreil heissen, denn

Dahabi sagt: **وَبِالضَّمِّ عَرَبٌ مَعْنَى الْمُتَوَكِّلِ كَمَا أَخْبَارٌ**.

führenden Traditionariers gibt mir noch zu einigen vielleicht nicht unwichtigen Bemerkungen Anlass; denn dadurch wird nicht nur das 'Arif, von dem auch das darauf folgende Ihu-Sa'd (und nicht Ihu-Sa'id wie Andere haben und auch Dr. Steinschneider schreibt) gelehrt, und überdies finden wir darin, meine ich, den Grund, warum unser Historiker den Namen 'Arif Ihu-Sa'd erhalten hat. Einige Bemerkungen über die Namen der zum Islam übergetretenen spanischen Christen muss ich jedoch vorausschicken.

Wenn ein Christ die mohammedanische Religion annahm, so vertauschte er selbstverständlich seinen christlichen mit einem mohammedanischen Namen. Dies war aber nicht genug, denn wenn z. B. mehrere Neubekehrten bloss 'Abdallāh benannt werden wären, so hätte man sie von einander nicht unterscheiden können. Deshalb bekamen sie nicht bloss einen Namen wie 'Abdallāh, sondern ein mit dem Worte Ihu zusammengesetzter wurde hinzugefügt. Der Renegat hieß also z. B. 'Abdallāh Ihu-Omar; aber dies deutete nicht an, dass sein Vater wirklich Omar hieß, denn dieser führte natürlich einen christlichen Namen; es war, wenn ich mich so ausdrücken darf, eine rein conventuelle Bezeichnung. Nun wurden aber diese Namen in der Regel nicht aufs Geratewohl gewählt, sondern man gab dem Renegaten den Namen einer bekannten Person aus früherer Zeit. So war z. B. der berühmte Theolog Bakī Ihu-Machlād ibn-Jasīd (im dritten Jahrh. d. H.) von christlicher Abkunft, wie schon daraus hervorgeht, dass er kein gentilicium hatte (er wird bloß al-Kurpobi genannt), und wie das Zeugnis al-Choschani's beweist. Bei diesem Heut man nämlich (Geschichte der Kādhis von Cordova, Oxfordser HS. p. 340), dass Ahmed, der Sohn Bakī's, der Kādhi von Cordova war, gestand: لَاؤَنَا لَامْرَأَةً مِنْ أَهْلِ

جَبَان, wir sind mauka einer Frau aus Jaban¹⁾, d. h. mein Großvater war ein Freigelassener einer Frau aus Jaban; — mithin war er der erste Muslim seiner Familie. Denn so sind diese Worte gewiss aufzufassen, weil die Genealogie nirgends weiter geht als Machlād ibn-Jasīd²⁾. Machlād war der dem Renegaten gegebene Name, und Ihu-Jasīd wurde nur, nach der oben angegebenen Regel, hinzugefügt, um den Mann von anderen Personen, die auch Machlād hießen, zu unterscheiden; wahrscheinlich aber wurde er so genannt nach Machlād ibn-Jasīd, dem bekannten Sohne des berühmten Jasīd Ihu-al-Mohallab (vergl. Ihu-Challabā Fasc. X, S. 108 ed. Whittenfeld). Am liebsten scheint man den Namen irgend eines frommen Traditionariers aus der älteren Zeit gewählt zu haben, so wie bei uns den Namen eines Heiligen. So findet man einen Literator, der den officiellen Namen Mohammed Ihu-Maimūn führte, gewöhnlich aber Marcus genannt wurde³⁾. Ohne Zweifel war er auch ein Renegat, denn er hatte kein gentilicium, und Marcus war sein christlicher Name. Als er zum Islam übergetreten war, erhielt er den Namen Mohammed Ihu-Maimūn, den mehrere Traditionarier führten, einer u. a., den

1) In Menninge's Ausgabe des Buches Sojāfi's De interpretibus Korani, no. 25, wird Ihu-'Abdarrahmān hinzugefügt, aber dies ist ein Fehler und soll Abu-'Abdarrahmān heißen, wie bei allen andern Autoren steht.

2) S. meine Rückleitung zum Bajān, S. 15.

Dschahī erwähnt¹⁾ und der im J. 167 d. H. gestorben war. Ebenso ist es unserem Geschichtsschreiber 'Arib gegangen. Dass dieser kein Araber, sondern ein Spanier war, habe ich schon früher vermuthet (Einführung zum Bojān, S. 43. 44), und zwar aus zwei Gründen: erstens weil ihm als einem ein gentileium gegeben wird, zweitens weil er einer der Secretäre der Chalifen war und diese ihre Secretäre fast immer aus der Zahl ihrer Maulke nahmen. Ich glaube jetzt noch einen Schritt weiter gehen und annehmen zu dürfen, dass unser Autor selbst (nicht etwa sein Vater oder Grossvater) zum Islām übergetreten war. Dies schliesse ich daraus, dass er immer nur 'Arib ibn-Sa'd genannt wird, ein zweites ibn kommt ide hinzu. Folglich ist das ibn-Sa'd bloss der conventionelle Zuname, und 'Arib's Vater hiess nicht Sa'd, sondern führte einen christlichen (uns unbekannten) Namen. Dass diese Ansicht die wahre ist, beweist uns die Stelle Dschahī's im Moschabih. Die zweite von ihm unter dem Artikel 'Arib genannte Person ist „'Arib ibn-Sa'd, der Traditionen von 'Omar [dem Chalifen] gehört hatte.“ Er fügt zwar hinzu, dass Andere diesen

Mann Koreib nennen — *وغيره بن سعد عن عمر ويقال كريب* — aber dies thut nichts zur Sache; die allgemeine Ansicht war, dass er 'Arib hiess. Man sieht also, dass unser Autor, als er Moslim geworden war, wie andere Bekehrten den Namen eines alten Traditionariers empfing, und dass andererseits die Orthographie seines Namens durch die Stelle Dschahī's vollkommen gesichert ist.

Ausser seinem Geschichtswerke und einem im Escorial befindlichen Buche über „Entstehen des Foetus und Verhalten der Schwangeren und Kinder,“ hat 'Arib ibn-Sa'd noch ein drittes Werk geschrieben, das Ibn-al-'Awwām in seinem Werke über Agricultur benutzt hat. Mit Casiri hatte ich früher dieses letzte für ein Werk über Veterinärkunde gehalten. Dr. Steinschneider bezweifelt dieses, und meint es sei vielmehr ein كتاب الاثواب, d. h. ein Kalender mit alten astronomischen, meteorologischen und agronomischen Zuthat. Hierin stimme ich ihm vollkommen bei, aber diese Ansicht kann mit weit mehr Sicherheit bestätigt werden als er gethan hat. Ueberhaupt hat sein Aufsatz nicht nur etwas Verwirrtes, sondern auch etwas Skizzenhaftes, und die nähere Begründung fehlt in manchen Fällen. Er sagt z. B.: „Banqueti [der Herausgeber des Ibn-al-'Awwām] hat am Schlusse seiner Einleitung, leider ohne Stellennachweis, ein Verzeichniss der im Werke vorkommenden Autoren gegeben, welches stark reductirt wird, wenn man die Identität der mitunter sehr wenig abweichenden Namen erkennt, wie das schon aus E. Meyer's Rectificationen ersichtlich ist. Uns interessieren hier die drei auf S. 62 dicht hinter einander vorkommenden Namen: 'Arib ibn-Sa'id der Cordubenser, Garib ibn-Sa'id oder Sa'd und Garib ibn-Ma'in (offenbar ein Lesefehler für Sa'id [i. Sa'd], wie 'Arib für Garib [i. 'Arib]). Dieses ist richtig: mit diesen drei Namen ist immer der nämliche 'Arib ibn-Sa'd gemeint, und statt غريب

1) Tabakāt al-hoffādh, Cl. V, n°. 56. ed. Wüstenfeld.

بن معين in Banqueri's Ausgabe I, S. 654, hat die Leidener HS.¹⁾ wirklich **عريب بن سعد** (sic); also 'Arib ibn-Sa'd. Aber Dr. Steinschneider hat sich mit Banqueri's Verzeichnisse begnügt, ohne den Ibn-al-'Awwâm durchzugehen und die betreffenden Stellen zu notiren. Hätte er dieses gethan, so würde er Th. II, S. 430, diese Stelle gefunden haben **كتاب الانواء** **عريب بن سعد القرطبي** (die Ausgabe hat wieder irrigerweise **عريب بن سعيد**), und S. 434: **وفي كتاب الانواء لعريب** (S. 439 und 440. Dies rechtfertigt also Dr. Steinschneider's Ansicht, und ich glaube jetzt mit ihm, dass alle Citate Ibn-al-'Awwâm's sich auf 'Arib's Kalender, sein **كتاب الانواء**, beziehen. Dasjenige aber, was er nun weiter beweisen will, erfordert eine nähere und genauere Untersuchung. Er identificirt nämlich den Kalender 'Arib Ibn-Sa'd's mit demjenigen, der uns in einer lateinischen Uebersetzung (von Gerard von Cremona, wie er meint) erhalten ist, und den *Libri* herausgegeben hat im Anhang des ersten Bandes seiner *Histoire des sciences mathématiques en Italie*, S. 333—464. Das in mannigfacher Hinsicht sehr merkwürdige Schriftchen führt den Titel: *Libri annoe*, d. h. **كتاب الانواء**, nach der magribinischen Aussprache Kitāb (oder Kitib, wie Aleaïs hat) al-anwā, und beginnt: (*Libri*) *Harib* illi *Zeit episcopi* *quem composuit Mustansir imperatori*. Es ist im Jahre 961 verfasst und dem Chalifen von Cordova, al-Hacem II, al-mustansir illah, gewidmet.

Das erste was wir bei dieser Untersuchung vornehmen wollen, ist die Vergleichung der ziemlich zahlreichen von Ibn-al-'Awwâm angeführten Stellen mit dem lateinischen Texte. Dr. Steinschneider sagt, dass Vergleichung sei ihm nicht möglich gewesen; dass sie jedoch bei der Entscheidung der Frage ein Hauptmoment bildet, versteht sich von selbst. Vieles bei Ibn-al-'Awwâm ist zu emendiren, denn Banqueri's Angabe ist sehr fehlerhaft.

Ibn-al-'Awwâm II, 450, erstes Citat unter September. Steht nicht im *Libri annoe* und ist im Widerspruch mit dem, was dieser unter October hat.

Ibid., zweites Citat unter October: **قال عريب (في صدره يمدى أجل) فرجيله (ترجيلة ا) ومخص (وخص ا) الملوث وبعض جبال قرطبة بالحراث ولعشر يمغن منه يمدى أجل بنيانية (قنانية ا) قمر طمة بالبرقة وفيه فسحكم البرد وتقرضع (وتتواضع ا) الغنم وكثير اللبن**

1) No. 346. Im neuen Catalog III, S. 216. Diese HS. umfasst die 14 ersten Kapitel und einen Theil des 15. (durch einen Schreibfehler steht in neuer Einleitung zum Bajān, S. 42, n. 1, 24 und 25).

2) Die Namen 'Arib und Sa'd werde ich immer so schreiben wie es sich gehört.

3) Diese Verbesserung wird durch das lateinische parituntur (s. gleich nachher gesichert, bei Freytag fehlt diese Bedeutung von **وضع** VI. Vergl. **ندج** VI im Glossar zu Hariz und ebendas. p. 353.

وَيَجْمَعُ فِيهِ بَزْرَ الْمَرْزَانِجِ وَالْأَتَيْسُونَ وَيَزْرَعُ الْبَصَلَ إِلَى آخِرِ بَنِيهِ. Das Liber anoe hat unter 2. Oct.: „Et in ipso seminant illi de Cargello (1. Turgello)¹⁾ et Campo Glandium²⁾, et munte Cordube.“ Unter 20. Oct.: „In ipso incipiunt illi qui sunt in campestribus Cordube et alii seminare communiter.“ Und in den allgemeinen Bemerkungen: — — et figitur figus — — et in eo perianitur oves et multiplicatur iac — — et in ipso colligitur semen feneulli et anisum, et semen lactace, et seminantur cepe ex hoc mense usque ad finem mensis Januarii.“ In diesen Stellen kommen zwar die beiden Texte fast wörtlich überein, allein es ist zu bemerken, dass der von mir weggelassene Schluss des Citates bei Ibn-al-'Awwām nicht im Liber anoe steht, und andererseits, dass dieses, zwischen den angeführten Worten, Vieles hat, was sich bei Ibn-al-'Awwām nicht findet. Ferner erwähnt Ibn-al-'Awwām das semen lactaceae (الْحَسَّ) aus 'A rih unter September; die beiden Texte sind hier also im Widerspruch.

Ibid. 432 unter November: قَالَ عَرِيبٌ فِيهِ يَقَعُ الْجَلِيدُ وَفِيهِ تَصَانُ الشَّجَرُ وَالْقَصْرُ بِالْبَزْلِ لَمَّا دَخَلَهَا الْجَلِيدُ وَتَصَانُ أَيْضًا الْبُزْرُ وَالْأَتْرَجُ وَالْبَاسْمِينُ فِيهِ مِنَ الْجَلِيدِ وَالْقَلِجِ وَجَمْعُ فِيهِ الرَّعْفَرَانِ. Liber anoe: „Et in ipso cooperiuntur viridia, et citrus et musc, et sambucus, ut non nocent eis pruinae. Et in ipso colliguntur flores croci.“ Kommt theilweise überein, aber nicht wörtlich, und der Unterschied ist nicht gering.

Ibid. 434 unter December: وَفِي كِتَابِ الْأَنْوَاءِ لَعَرِيبٍ يَزْرَعُ فِيهِ بَزْرُ الْكِرَاثِ وَيُدْخَمُ سَنَةٌ وَيَقْلَعُ لَلْأَكْلِ وَائْتُمَمَ وَيَنْقَلُ فِي أَغْشَتِ وَيَزْرَعُ فِيهِ الْخُشْخَاشُ الْإِبْيَضُ. Liber anoe: „Et seminantur porri, et operantur per annum. Deinde permutantur in Augusto. Et in ipso seminantur papaver albus et eradicantur allium.“ Beide Texte stimmen zusammen, den Schluss angenommen.

Ibid. 438 unter März. Dieser ziemlich lange Passus (sechs Zeilen) steht nicht im Liber anoe.

Ibid. 439, auch unter März: وَمِنْ كِتَابِ الْأَنْوَاءِ لَعَرِيبٍ يَزْرَعُ فِيهِ الْقَطَانِيَّ وَيَزْرَعُ فِيهِ الْقَمَحَ وَالشَّعِيرَ أَنْ تَوَقَّفَ الْعَمِيثُ فِيمَا قَبْلَهُ وَتَغْرَسَ الثَّقَالِي (الْمَقَاتِي 1.)³⁾ وَيَزْرَعُ الْقَطْنُ وَالْعَصْفَرُ وَالْمَرْحَانُ وَالْحَبَقُ وَالْمُرْدُودُشُ⁴⁾.

1) Jetzt Trujillo.

2) Jetzt Campo de Calatrava.

3) Banqueri hat aus seinem مقاتى nichts machen können. مقاتى, wel-

ches bei Freytag fehlt, bedeutet Gurken (wie قَطَانٌ) und steht auch in diesem Sinne bei Bekri, p. 158, Z. 6 ed. de Slane. Uebrigens wird das Wort mit ت geschrieben, weil bekanntlich die Vulgärsprache häufig ت statt ث hat, und so liest man auch im Kalender des Jahres 1023 d. H. (HS. 26, p. 17) unter März: اَوَّلُ زَرْعِ الْمَقَاتِ.

4) Es ist dies das nämliche Wort, das Freytag unter der Form مُرْدُودُشُ hat. In Spanien sagte man aber (und schon, wie aus unserer Stelle hervor-

Der Anfang und der Schluss dieser Stelle lauten ganz anders im Liber anoe; nur die Mitte stimmt überein, nämlich: „Et plantantur cucumeres, et seminantur cotum et crocus ortulani.“

Ibid., zweites Citat unter April. Diese lange Stelle steht nicht im Liber anoe, abgesehen es, wie die Natur der Sache es mit sich bringt, hier und da unter April die nämlichen Erscheinungen bespricht.

Ibid. 440, erstes Citat, unter April, stimmt nicht zu dem was das Liber anoe hat S. 420.

Ibid., zweites Citat, unter Mai: قال غريب في صورة (صَدْرِهِ) (1). *أمدى* *وفي عقبه يمدى حصان الشعير* *أجل الساحل بالحصان كماله وشدة وفي عقبه يمدى حصان الشعير* *أجل الساحل بالحصان كماله وشدة وفي عقبه يمدى حصان الشعير*. Das Liber anoe hat unter 5. Mai: „In ipso incipiunt illi qui sunt in maritimis Cordube et Malacho et Sudana (l. Sudana) et Muria, interea ordeum.“ und unter 25. Mai: „In ipso incipiunt seare ordeum in campestribus Cordube et aliis: secundum res com-
patis“ (wahrscheinlich: secundum res communitalis *بلى الامر الاعم*). Beides stimmt gut überein.

Ibid. 441, unter Mai, nicht im Liber anoe.

Ibid. 490: وقال غريب بن سعد الكاتب القرظي مَدَّ حمل الرمكة من ح. ق. إلى يوم وضعها عشرة اشهر. Dies ist gerade im Widerspruch mit dem was das Liber anoe hat (unter 15. April): „Et spatium portationis earum ab hora conceptionis earum usque ad portum ipsarum est undecim menses“; eine Meinung, die Ibn-al-'Awwam gleich vorher mitgeteilt hatte, aber aus andern Autoren. An einen Fehler in der lateinischen Uebersetzung lässt sich nicht denken, denn dasjenige, was das Liber anoe unter 15. April und 15. März hat, stimmt gerade zu den elf Monaten.

Ibid. 492: قال غريب بن سعد الكاتب القرظي في يوم خمسة (خمسة عشر) (1) من ابريل تطلق فحول الخيل على الرمك في اللدائين (الراشي) (2) للنتاج بعد عام وتضعها وفي يوم خمسة عشر من يونيو وهو

geht, im X. Jahrh.) *مرندوش*, wie auch Pedro de Alcalá (unter amoradux) hat und so spricht man jetzt auch in Marocco (Doulay, Gramm. ling. Mauro-Arab. p. 72; Marcel unter marjolains). Das Spanische amoradux oder amoradux kommt also nicht direct von *المرندوش*, wie Engelmann hat (Gloss. des mots esp. deriv. de l'arabe, p. 57), sondern von *المرندوش*.

1) „Im Anfang des Monates.“ Diese Verbesserung wird durch die Stelle p. 430, die ich oben mitgeteilt habe, vollkommen gesichert. Banqueri übersetzt: „Segun Anib en [su libro titulado] Similacro.“

2) So ist hier und II, 438 zu lesen, nicht *المرج*, wie Banqueri vorschlägt. Vgl. den Kalender vom Jahre 1023 d. H. (HS. 26, p. 25): *بواخر ضلوع الخيل*.

شهر العنصرة تعزل فحول للحبل عن الرمك وتبقي منفردة منها الى اخر
وتضعها وذلك في نصف ابريل ومن (و في 1) يوم خمسة عشر من مارس
ابتدا الفتح في المراسي¹⁾ الى نصف ابريل. Liber anoe unter 15. April: „Et

in ipso absolvuntur masculi equi super equas in maritimis et concipiunt post
complementum partus earum.“ Unter 15. Juni: „In eo separantur emasculi
equi ab equabus post complementum conceptionis earum, et complementum im-
pregnationis earum, et remanent equae singulares ab emasculis usque ad horam
partus earum. Et illud est usque ad medietatem Aprilis.“ Und unter 15. März:
„In ipso incipit partus equarum in maritimis usque ad medietatem Aprilis.“
Stimmt überein.

Die Vergleichung dieser Stellen führt uns zu diesem Resultate, dass das
Liber anoe zwar in vielen Punkten mit 'Arib's Buche übereinstimmt, in
anderen aber nicht, und selbst mit diesem in Widerspruch ist. Der Unterschied
scheint mir beachtenswerther als die Uebereinstimmung, denn letztere lässt sich
sehr leicht erklären. Es gab in der arabischen Literatur eine Menge solcher
Kitāb al-awwā, Hādji Khalifa (V, 53 fg.) zählt viele auf, und dass sein Ver-
zeichniss bei weitem nicht vollständig ist, geht schon hieraus hervor, dass er
weder 'Arib's Buch, noch das Liber Harib illi Zeit episcopi, noch überhaupt
irgend ein spanisch-arabisches Kitāb al-awwā erwähnt. Diese Bücher nun hat-
ten, wie es die Sache selbst mit sich brachte, viel mit einander gemein. Ibn-
al-'Awwām giebt aus andern Autoren manches was sich auch im Liber
anoe findet. Im Kalender des J. 1033 d. H. (HS. 26) und in demjenigen
den Hōt übersetzt hat²⁾, kommt vieles vor, was sich auch entweder bei Ibn-
al-'Awwām oder im Liber anoe findet, gerade wie in unsern Baerukalendern
oft die nämlichen Sachen mit den nämlichen Worten ausgedrückt werden. Be-
sonders muss bei den beiden Autoren, um welche es sich handelt, die Ueber-
einkunft gross gewesen sein, weil sie in derselben Zeit und in derselben Stadt
geschrieben haben, und höchstwahrscheinlich der Eine das Buch des Andern
benutzte. Der Unterschied hingegen lässt sich nicht etwa durch Fehler oder
Analysen des Uebersetzers erklären; denn abgesehen davon, dass die Ue-
bersetzung wirklich getreu zu sein scheint und gar nicht wie ein Auszug aus-
sieht, so wird man sich durch die Vergleichung der abweichenden, von mir nur
angewiesenen Stellen leicht überzeugen, dass der Unterschied zu gross ist um sich
auf diese Weise erklären zu lassen.

Ein zweiter Grund warum ich die beiden Kalender nicht für identisch
halte, liegt in der Religionsverschiedenheit der beiden Autoren. Wir kennen

قوة ظلود للحبل الى المراسي, und nachher: قوة ظلود للحبل الى المراسي. Es ist möglich, dass der
Uebersetzer des Liber anoe, der in maritimis giebt, auch المراسي, und
nicht السواحل, vor sich hatte, denn Alenā übersetzt estremadura mit
مرعى und auch mit ساحل. Die besten Wiesen waren nämlich nahe am Meer.

1) Banquart, der wieder المراسي in Hōt, hat dieses irrigerweise für über-
flüssig gehalten und dafür Punkte im Texte gesetzt.

2) Nachrichten von Marokko, S. 252 fg.

sicht nimmt, deutlich hervorgeht, denn man liest das: *وأما التمتع فلا بد* und *زيد الاسقف القرطبي فيه تصانيف وكان مختصاً بالمستنصر بن الناصر المرواني* und *أنف كتاب تفصيل الأزمان ومصالح الابدان وفيه من ذكر منازل القوم وما يتعلق بذلك ما يستحسن مقصده وتقريره*. Dieser *Ihn-Zeid* der Bischof ist offenbar der nämliche als der *Ilus* Zeid *episcopus* (denn so ist das letzte Wort aufzufassen; der Mann selbst war Bischof, wie wir nachher beweisen werden, nicht sein Vater, wie Einige gemeint haben), und das von Makkari erwähnte Buch ist das *Liber annoe*, wovon alles passt, was er von dem Buche *Ihn-Zeid's* sagt, und in dessen Titel das „*rectificationes corporum*“ ganz dem *مصالح الابدان* entspricht. Aber was hat nun der Name *Ihn-Zeid* mit *Ihn-Sa'id* gemein? Offenbar gar nichts, und Dr. Steinschneider geschildert selbst: „*Sa'id* [i. *Sa'id*] ist in der That ein ganz anderer Name als *Zeid*, und eine Verwechselung dieser Beiden ist auf rein arabischem Boden weder in der Schrift, noch in der mündlichen Sprache leicht möglich. Ich gestehe, dass mir zur Erklärung dieser Variante der passende Schlüssel fehlt.“ Der Schluss, den er aus dieser Namensverschiedenheit hätte ziehen sollen, liegt jedoch auf der Hand, denn es folgt daraus, dass seine laufig dahin geworfene Vermuthung jedes festen Grundes entbehrt. Er sagt aber hinzu, dass jede weitere Aufklärung mit Dank anzunehmen wäre; deshalb mögen einige Nachwehungen über *Ihn-Zeid* den Bischof hier eine Stelle finden.

Es ist dies eine unter andern Namen sehr bekannte Person, kein Anderer als der Bischof von Eliberis, der von den christlichen Schriftstellern *Reverendus* genannt wird, und den Dr. Steinschneider am Schluss seines Artikels auch nennt, freilich ohne einzusehen, dass der Bischof *Reverendus*, der Gesandte 'Abdarrahmān II an Otto I, und der Bischof *Ihn-Zeid* Eine und dieselbe Person und der Verfasser des *Liber annoe* ist. Um beide Punkte zu beweisen, muss ich dasjenige, was wir über diesen Mann wissen, so wie auch über die Beziehungen 'Adarrahmān III zu Otto I, kurz zusammenstellen.

Die Ursache, die Otto I veranlasste, eine Unterhandlung mit 'Abdarrahmān III anzuknüpfen, ist in den Verheerungen zu suchen, welche die spanischen Saracenen anrichteten, die sich in Fraxinetum, am Golfe Saint-Tropez, gegen das Ende des IX. Jahrh. eingeküsst hatten, und ihre furchtbaren Streifzüge sehr weit ausdehnten¹⁾, denn Otto war in der Meinung, dass der Chalife von Cordova diesen Verheerungen ein Ende machen könne. Otto muss aber den ersten Schritt gethan haben, worüber jedoch keine Nachricht zu uns gekommen ist; wir wissen nur²⁾, dass 'Abdarrahmān, im J. 950, eine Gesandtschaft, an deren Spitze ein Bischof stand, mit einem Briefe an Otto I schickte. Dieser im muslimischen Gebiete geschriebene und die christliche Religion verletzende Befehl gab so grossen Anstoss, dass man die Gesandten drei Jahre lang wie gefangen

1) Dass dies die Ursache war, geht klar hervor aus der Vita Johannis Gorziensis, c. 130 (in Petz, Monum. Germ., Scriptores, IV).

2) S. die Vita Johannis Gorziensis, c. 115 ff.

hielt. Unterdessen war der Bischof gestorben, und Otto faßte den Beschluss, auch eine Gesandtschaft nach Cordova zu schicken, welche dazu bestimmt war, nicht nur die Unterhandlung fortzusetzen, sondern auch eine verletzte Antwort auf den verletzenden Brief zu überreichen. Diese Antwort wurde von Remo, dem Bruder Otto's, dem gelehrten Erzbischof von Köln, geschrieben, und scheint noch weit heftiger gegen die mohammedanische Religion gewesen zu sein, als 'Abdarrahmān's Brief es gegen die christliche gewesen war. Der Uebersbringer dieses Schreibens musste ein Mann sein, der sich weder durch die lange und gefährliche Reise noch durch den Zorn des Chalifen, dessen Gesandte man so lange aufgehalten hatte, abschrecken liess. Johann, ein Mönch aus dem Kloster Gernz bei Metz in Lothringen, bot sich dazu an, in der Hoffnung ein Märtyrer zu werden (ape martyrū) und ein anderer Mönch, Gatzmanns, wurde ihm zugesagt. Ihre Ankunft in Cordova, welche im Jahre 953 statt fand, wird auch im Bajān (II, 234) erwähnt, und zwar mit diesen Worten: „Im Jahre 342 (18. Mai 953 – 6. Mai 954) kamen die Gesandten Otto's, des Königs der Slavonier, zu an-Nasir ('Abdarrahmān)'“. Es erhob sich aber eine grosse Schwierigkeit: der Chalife, der den Inhalt des Briefes kannte, wollte wol den Gesandten empfangen, nicht aber den Brief, und Johann wollte eben, seiner Instruction gemäss, den Brief überreichen. Die langen Verhandlungen hierüber und die Mittel, die vergeblich angewendet wurden, um dem Mönch Furcht einzujagen, übergehen wir mit Stillschweigen; für unseren Zweck reicht es hin, zu wissen, dass endlich Johann den Vorschlag that, der Chalife solle einem Gesandten an Otto schicken, diesen von der Sache in Kenntniss zu setzen und für ihn, Johann, eine neue Instruction erhitlen. Dieses wurde vom Chalifen genehmigt; aber es hielt schwer einen Gesandten zu finden, obgleich der Chalife versprach, demjenigen, der gehen wollte, bei seiner Rückkehr jede Ehrenstelle, welche er nur wünschte, zu geben, und ihn mit Geschenken an überhäufen. Endlich — aber hier wollen wir lieber das lateinische Original sprechen lassen — tandem exiit inter palatina officia Recommandus quidam, ad-rimū catholicus, et litteris optime tam nostrorum quam ipellus inter quas versabatur linguae Arabicae institutus. Qui tantum in Regia habebat officii, ut diversarum pro necessitatibus ad palatium concurrentium causis extra auditu, quis litteris omnes ibi quærimoniae vel causae signantur et resignantur, hic notata inferret, iidemque responsa scriptis referret. Pluresque eidem alii erant officio delegati. Is trepidationem cæterorum advertens, sibi que tempus forte oblatum nonnulli adplicendi, hæsitantibus cæteris, dixit: Quæ erit merces virō qui vendiderit vobis animam suam? Nam ita sollemus eis verbum, et quotiens summo quolibet periculo in nuntium quis destinatur, ita si dicatur: Vende mihi animam tuam. Si spes erit, quam amplissima manebit. Hoc Recommando querenti respondetur, quidquid postulatum ab eiusmodi esset conferendum. Er erkundigt sich nun erst über Deutschland und Otto bei Johann

1) Im Texte ist عَزْلًا statt عَزْلًا zu lesen. Slavonier werden die Deutschen auch sonst genannt. Uebrigens ist diese, wenn auch kurze Angabe darum wichtig, weil sie die in den Monum. Germ. (Vorrede zum Liedprand und in der Vita Joh. Gernz.) angenommene Chronologie vollkommen bestätigt, und beweist, dass die von Andern (z. B. von Komny) befolgte irrig ist.

der ihm versichert, dass er einen freundlichen Empfang zu erwarten habe, und verspricht, ihm ein Empfehlungsschreiben für den Abt seines Klosters mitzugeben. *His ille affectus, palatium repetens, et sibi quae postulet dentur, inter devotet. Ecclesie aliqua forte vacua - vacans erat episcopo. Hanc munus eius petit laboris. Facile optentum, atque ex laico episcopus repente processit.*

Der neue Bischof trat die Reise an im Frühjahr 955, und kam in 10 Wochen bis Görz. Von dem Abt und von den Mönchen wurde er freundlich aufgenommen, so wie auch nachher von Adelbero, dem Bischof von Metz. Es war damals im August, und Adelbero befehlt Recemundus den Herbst und den Winter bei sich, um dann mit ihm nach Frankfurt zu gehen, wo der Hof sich damals befand. Sie gingen also zusammen dahin. Während seines Aufenthaltes in Frankfurt machte Recemundus die Bekanntschaft Lindprand's, des Diaconus von Pavia, der früher Secretär des Königs von Italien, Berengar, gewesen war, nun aber, nachdem er die Gunst seines Gebieters verloren hatte, am Hofe Otto's lebte. Zwischen diesen beiden Männern wurde ein enges Freundschaftsbündniß geknüpft, und Recemundus war es, welcher den Italiener dazu antrieb, die Geschichte der Kaiser und Könige seiner Zeit zu schreiben, was er dann auch zwei Jahre später in seiner bekannten Antapodosis that, die er dem Recemundus, Bischof von Ellheris¹⁾, dedicirte; woraus also hervorgeht, dass das dem Recemundus geschenkte Bisthum das Ellheritanische war. Die Unterhandlung mit dem Kaiser scheint wenig Schwierigkeit gehabt zu haben, so dass Recemundus schon in den ersten Tagen des Fastens vor Ostern in Görz zurück war. Am Palmsonntag trat er dann die Rückreise nach Spanien an, von dem neuen Gesandten, Dado aus Verdun, begleitet, den Otto an 'Abdarrahmân schickte. Dieser hatte ein Schreiben des Kaisers bei sich, wodurch der Mönch Johann bevollmächtigt wurde, den autöfönigen Brief nicht zu überreichen, sondern bloss die Geschenke; dann sollte er weiter die Unterhandlung über die räuberischen Saracenen von Praxistus zu einem guten Abschluss zu bringen suchen und so bald als möglich zurückkehren. Anfang Juni 956 kamen Beide in Cordova an, als Johann schon seit beinahe drei Jahren in Cordova war. Den weiteren Verlauf der Unterhandlung brauchen wir für unseren Zweck nicht mitzutheilen, und das Resultat ist uns unbekannt, weil der Schluss der Vite Johannis Garzabal verloren ist.

Was uns nun am nächsten interessiert ist, dass wir den Bischof Recemundus unter andern Namen auch bei den arabischen Schriftstellern antreffen. Ausser ihrem eigenen führten nämlich damals die Christen in Spanien, diejenigen wenigstens, welche am Hofe waren, und auch die Bischöfe²⁾, einen arabischen Namen, weil die Araber die lateinischen oder gothischen nicht aussprechen konnten. Daß diese Namen willkürlich gewählt waren, läßt sich kaum denken, aber bis jetzt kann ich nicht bestimmt sagen, welche Regel dabei beobachtet wurde. Dass man den Christen, wie den Banegaten, die Namen bekannter Moslems gegeben hätte, läßt sich um so weniger annehmen, da es in den alten Tractaten den Christen bestimmt verboten war, moslemische Namen

1) Ellheris hieß die Provinz, die später Granada genannt wurde.

2) Ein Beispiel von einem Bischöfe giebt Rodaricus Toler. Lib. IV, c. 3. Bd. XX.

zu führen. Eher möchte ich vermuthen, dass man gewöhnlich ein wenig veränderte Namen aller, heidnischen Araber wählte, und darauf scheint mir auch der arabische Namen des Recemundus zu weisen.

Wie wir gesehen haben, heisst der Verfasser des Liber anoe bei Makkarī: Ibn-Zeid, der Bischof, aus Cordova, und in einer Stelle im XIII. Kapitel (Aerzte Spaniens) des Ibn-ahī-Osāib's, welche auch Dr. Steinschneider anführt, wird ein Rabi' ibn-Zeid, der Bischof, der Philosoph, erwähnt. „An der Identität dieses Rabi' mit dem gleichnamigen Bischof bei Makkarī“, sagt richtig Dr. Steinschneider, „kann kein Zweifel sein“. Also hiess er entweder vollständig Rabi' ibn-Zeid der Bischof, oder verkürzt Ibn-Zeid der Bischof, oder auch Rabi' der Bischof. Unter letzterer Bezeichnung kommt er bei Ibn-Chaldun (H8. 1350. Th. IV. fol. 15 v^o) vor, in einer Stelle, die auch Makkarī (I, 235) abgeschrieben hat, und man liest da: „Nachher kam ein Gesandter vom König der Slavonier, der damals Otto war“; — und 'Abdarrahmān schickte mit dem Gesandten der Slavonier den Bischof Rabi' zu ihrem Könige Otto, und dieser kehrte nach zwei Jahren zurück.“ Ganz genau ist zwar diese einem späten Autor entnommene Nachricht nicht, denn der Bischof begleitete den Gesandten (Johann) nicht, der im Gegentheil in Cordova blieb; sonst aber beweiset sie die Identität Rabi's mit Recemundus, denn nur auf ihn passt sie. An den Bischof, der an der Spitze der ersten Gesandtschaft stand, kann gar nicht gedacht werden, denn dieser starb in Deutschland; von einer dritten Gesandtschaft wird weder in arabischen, noch in christlichen Quellen gesprochen, und es ist auch nicht wahrscheinlich, dass sie geschickt sei; also muss der zweite Gesandte gemeint sein, der, wenn auch nicht zwei Jahre, doch mehr als ein Jahr abwesend war.

Später machte Rabi' oder Recemundus eine zweite Reise, und zwar nach Jerusalem und Constantinopel. Aus letzterer Stadt brachte er die grosse, vergoldete, mit schönen Bildern reich verzierte Badewanne, die 'Abdarrahmān im Palaat der neu gebauten Stadt az-Zahra aufstellen liess, so wie auch die kleinere, welche er nach Einigen aus Syrien, nach Andern aus Constantinopel geholt hatte. Nachrichten hierüber finden sich im Rajān II, 247, und bei Makkarī, I, 373, 374; in beiden Stellen wird er Rabi' der Bischof genannt, aus welchem Titel hervorgeht, dass er diese Reise nach seiner Rückkehr aus Deutschland (Juni 955), aber noch vor dem Tode 'Abdarrahmān's (16. Oct. 961) gemacht haben muss, denn die Bischofswürde hatte er, wie wir gesehen haben, erst dann erhalten, als er im Begriff stand, die deutsche Reise anzutreten. Eine Erinnerung seiner Reise nach Jerusalem ist vielleicht im kurz nachher geschriebenen Liber anoe zu finden, wo es unter 22. April heisst: „In ipso est Christianis festum Philippi apostoli in domo almaglis;“ — d. h. بيت المقدس, „Id est Jerusalem,“ wie die Randglossen hat. Auch anders in Syrien und Ägypten von den Christen gefeierte Feste werden erwähnt.

Was den Namen betrifft, den Recemundus unter den Arabern führte, so

1) Was hier folgt: „Und ein anderer Gesandte vom König der Alemanen“ ist ein Irrthum Ibn-Chaldun's, der in verschiedenen Quellen zwei Namen für den nämlichen König fand und so aus einem Gesandten zwei machte.

erinnert er gewiss an den des Rabī¹⁾ Ibn-Zījād, des Anführers der „Aboliten im vorislamischen Krieg Dāhīs und al-Gabrā, und es wäre immerhin möglich, dass dem vom Chailfen sehr hochgeschätzten Christen der ein wenig veränderte Name dieses berühmten heldenischen Helden gegeben wäre. Es ist dies aber nur eine Vermuthung, auf welche ich weiter kein Gewicht lege.

Eine Schwierigkeit bleibt nun noch zu besprechen übrig. *Recomendus* hieß nämlich *Rabī* Ibn-Zaid der Bischof, und der Verfasser des *Liber* anno wird in der lateinischen Uebersetzung *Harib* filius *Zaid* episcopus genannt. Dieser Unterschied, ich gestehe es, ist, was die Engländer very puzzling nennen; aber man muss eins von beiden wählen: entweder stösst dieser einzige Umstand so ziemlich alles an, was wir bisher erwiesen zu haben glauben, oder der lateinische Uebersetzer, der, wenn er, wie auch mit wahrscheinlich vorkommt, Gerard von Cremona war, nicht weniger als zwei Jahrhunderte nach dem Verfasser lebte, hat hier einen Fehler begangen und *Harib* statt *Rabī* geschrieben. Möglicherweise fand er den Fehler *ربيع* statt *عرب*, schon in der von ihm benutzten arabischen HS, und die Verwechslung lag in der That sehr nahe, weil beide Autoren einen Kalender verfasst hatten und ihre Namen gerade aus den nämlichen Buchstaben, wenn auch in anderer Ordnung, bestanden.

Dr. *Steinschneider* schliesst seinen Aufsatz mit einigen Bemerkungen über den Einfluss, welchen Christen und Renegaten, sowie einzelne Juden, in Cordova auf die arabische Wissenschaft ausgeübt haben. Gewiss würde diese, wie auch Dr. *Steinschneider* andeutet, eine besondere Abhandlung erfordern, und ich will daher nur dieses bemerken, dass, was das *Liber* anno betrifft, von keinem christlichen Einfluss auf die Araber, wohl aber umgekehrt von einem arabischen Einfluss auf die Christen, die Rede sein kann, denn alles wissenschaftliche, oder was man so nennen will, hat der Autor den Arabern entlehnt.

Leyden

R. Dozy.

Ein Fund von kufischen Münzfragmenten in Ostpreussen.

Von

G. H. F. Nesselmann.

Es ist bei Funden kufischer Münzen, die in den Ostseeländern so häufig vorkommen, eine alltägliche Erscheinung, dass unter der Masse, die an einer Stelle dem Boden entnommen wird, sich auch Bruchstücke vorfinden, deren Erscheinung unzweifelhaft daher rührt, dass bei Zahlungen behufs der Gewichtsangabe einzelne Stücke zerschnitten oder durchbrochen wurden, was bei der geringen Dicke dieser Münzen sehr leicht zu bewerkstelligen war. Zum erstenmal aber ist meines Wissens ein Fund von hundert Bruchstücken vorgekommen. Am 24. März d. J. nämlich haben auf der Feldmark des zu den Pröckelwitz'schen Gütern im Kreise Preussisch-Holland gehörigen Vorwerkes Storenmeest Kinder einen Topf mit 123 Fragmenten kufischer Silbermünzen

1) Oder ar-Rabī; der Name wird mit oder auch ohne Artikel geschrieben.

(Dirhems) gefunden, welche durch den Besitzer jener Güter, Herrn Grafen zu Dohna-Schlöbitten, mir zur Ansicht und Bestimmung vorgelegt worden sind. Jedes dieser Fragmente ist kleiner als die Hälfte eines Dirhems, und unter sämtlichen 123 Stücken finden sich nicht zwei, die sich zu einem ganzen Dirhem zusammenstellen liessen. Mit sehr wenigen Ausnahmen sind die Stücke ganz vortreflich erhalten, so dass die Legenden sich mit Leichtigkeit lesen lassen. Wie aber zu erwarten war, sind von vielen Stücken gerade diejenigen Partien weggesehnitten, welche die Data (Prägeort und Jahr) enthielten. Trotzdem aber ist es mir gelungen, noch 77 Stück von den 123 hinlänglich genau zu bestimmen und ihren Münzherren auszuweisen, und für 22 andere wenigstens die Münzstätte zu bestimmen; der Rest von 24 Stücken ist unbestimmbar. Merkwürdiger Weise liegen die Münzen innerhalb derselben Grenzen, welche schon zwei in neuerer Zeit hier vorgekommene grössere Münzfunde umfassten; die Münzreihe beginnt nämlich mit einigen sporadischen Umayyaden und reicht hinauf bis in die ersten Regierungsjahre des Chalifen Al-Māmūn, so dass unter den ersten sieben Abbasiden nur Al-Hādī unvertreten ist. Da Seitenheiten unter den vorliegenden Fragmenten nicht vorkommen oder wenigstens zu erkennen sind, so will ich dieselben nur behufs Constatirung des Inhalts des Fundes kurz herzählen.

No. 1—3. Drei Stücke mit dem umayyaden Gepräge, davon zwei aus Wāsit, eines ohne Jahr, das andere v. J. **أثنى عشر**, also von 122 d. H., jedenfalls also von Hishām; das dritte Fragment ohne Prägeort trägt die Jahrzahl 130, also von Merwān II.

No. 4. ohne Ort, Jahrzahl 134, also von Abul-Abbās.

No. 5—12. Acht Stück von Al-Manṣūr, von denen vier genau bestimmbar sind: Rayn 138, Muhammedijā 148, ebend. 151 und Medinat as-Salām 154; die vier übrigen, durch das **بج** kenntlich, sind ebenfalls aus Medinat as-Salām aus der zweiten Hälfte der Regierungszeit dieses Chalifen.

No. 13—38 von Al-Mahdī; genau bestimmbar nur vier: Medinat as-Salām 162, 163 und zwei von 164; vier andere zeigen die Jahrzahlen 161, 162, 163, 164, aber ohne Ort; ausserdem neun mit dem Namen Medinat as-Salām, ohne Jahr, und eine mit dem Namen Kirmān, ohne Jahr, aber kenntlich durch den Namen des Chalifen; diesen Chalifennamen tragen ausserdem noch acht Stücke, denen aber Ort und Jahr fehlt.

No. 39—54, von Hārūn al-Raschid, darunter genau bestimmbar: Muhammedijā 171, 182, 188, 189, Medinat as-Salām 176, 182, 187, zwei von 188, eine von 19* (die Einerzahl unleserlich), Samarqand 193, indem ist nur die Einerzahl deutlich; zwei von 184, je eine von 188, 189, 193, aber ohne Ort.

No. 55—64. Zehn Stücke unter Hārūn's Regierung von Al-Amin geprägt, darunter: Medinat as-Salām 180, Muhammedijā 180, Raḥk 187; eines aus Medinat as-Salām ohne Jahr; sechs Stücke ohne Ort und Jahr, aber mit Al-Amin's Namen.

No. 65, unter Hārūn's Regierung von Al-Māmūn geprägt, und zwar Nischāpūr 193.

No. 66—72, von Al-Amin als Chalif, und zwar Medinat as-Salām 194, 195; demselben Prägeorte gehört jedenfalls auch ein Stück von 196 an, ob-

gleich der Name der Stadt nicht vorhanden ist; ferner ein Stück mit dem Namen Medinat as-Salām, aber ohne Jahr, und drei Stücke ohne Ort und Jahr, aber mit dem Namen des Chalifen.

No. 73 unter Al-Amin's Regierung von Al-Māmūn geprägt, und zwar Samarqand 196.

No. 74—77 endlich vier Stück von Al-Māmūn als Chalif, darunter eines ohne Ort von 198, eines aus Isphān vom Jahre 199, und zwei ohne Ort und Jahr, darunter aber eines ein sehr deutlich erkennbares Bruchstück der seltenen Münze des Emir Aḥ ben Mūsā al-Ridhā, welche auf vollständigen Exemplaren die Data Samarqand 202 trägt.

Drei Stücke aus Kōfa, zwei aus Bagra und siebzehn aus Medinat as-Salām lassen sich nicht näher bestimmen.

Da das jüngste bestimmbare Stück der Sammlung vom Jahre 202 d. H. (817/8 n. Chr.) herrührt, so berechtigt das Fehlen späterer Münzen zu dem Schlusse, dass gerade um diese Zeit die vorliegenden Münzen ihre Heimath verlassen haben und wahrscheinlich nicht sehr viel später nach Proussen eingewandert sind.

Die Sammlung ist im Besitze des oben schon genannten Herrn Grafen zu Dohna-Schlobitten geblieben.

Ueber das arabische Reim-ä.

Von

Prof. Fleischer.

Dass neuere arabische Dichter oder Versmacher das ä am Ende von Nennwörtern im Reime auch für das Nominativ-ä und Genitiv-ä einsetzen lassen, ist in dieser Zeitschrift Bd. XVIII, S. 334 u. 335 Anm. 1, S. 618 Anm. 8, S. 619 Anm. 5 und S. 620 Anm. 3 nachgewiesen worden. Ob auch schon ältere Dichter sich diese Freiheit genommen haben, blieb ungeachtet der dafür sprechenden beiden Verse Bd. XVI S. 747 Z. 9 u. 10 immer noch zweifelhaft, da die Reimwörter مُعِيَا und خَيْيَا von zwei neuern morgenländischen Erklärern durch allerdings gezwungene Deutungen (Bd. XIX S. 310—314) zu Accusativen gemacht wurden. Vor Kurzem fand ich aber einen von Meidāni zu dem Sprichworte تَرَكْنِي تَغِيَةً أَخْرَأْتَانِي (Arab. provv. I, S. 224 u. 225, Nr. 49) angeführten altarabischen Vers, welcher jenes Reim-ä statt ä unwidersprechlich aufzeigt. In der Legende von der Sendung adithischer Abgeordneter nach Mekka, um dort bei dem Nationalheiligtume Regen zu erheben, lässt Meidāni die beiden Lautenschlägerinnen des Königs Mu'awiah ibn Bakr die auch von Beidāwi zu Sur. 7, v. 70 aufgenommenen Verse singen:

أَلَا يَا قَيْدُ وَجَدَكَ قَمَّ فَهَيْبَتَهُ لَعَلَّ اللَّهَ يَبْعَثُهَا غَمَامًا
فَيَسْقِي أَرْضَ عَادَ إِنْ عَادَا قَدْ آمَنُوا لَا فَيَبْنُونَ الْكَلَامَا

und dann weiter:

بِالْعَطَشِ الشَّدِيدِ فَلَيْسَ يَرْجُوا لَهَا لَشَيْخٍ الْكَبِيرِ وَلَا الْغَلَامَا

worauf noch mehrere Verse desselben Verfassers und Reimes folgen.

Hier ist *الشيخ الكبير* offenbar Verbaalsubject von *يرجوا*, folglich Nominativ: *الشيخ الكبير*; nothwendig steht dann das durch *ولا* damit verbundene letzte Wort ebenfalls im Nominativ, und doch *الغلاما*. Die Möglichkeit dieses Reim-*a* auch in andern altarabischen Versen wird daher nicht mehr zu bezweifeln sein.

Ergänzungen und Berichtigungen.

Von

Prof. Fleischer.

Zu den Bemerkungen des Herrn von der Gabelentz (vgl. diesen Band S. 328 ff.) über die aus dem Persischen resp. Türkischen in die Sprache der Hasäras und Atmakas aufgenommenen Worte möchte ich folgende Berichtigungen hinzufügen:

Das S. 329 Z. 8 erwähnte *nakebaer* (Rothwild) ist eher Zweifel das persische *تَنَجَبِير* — Ebd. Z. 34 *saman* (Gras) ist aus dem Türkischen (*صَمَان*, Stroh) entlehnt. —

S. 330 Z. 13 *يَمَازُو* l. *يَمَازُو*.

— Z. 26 *pers. pā* l. *para* *پَرَنَم* (unsor „Bronze“).

— Z. 7 v. u. *خَسْت* l. *خَسْت*.

S. 333 Z. 3 v. u. „pers.“ zu tilgen.

S. 329 Z. 13 *pers. بوزی* (*Geanphyllacium*), abgekürzt aus *بوزینه* *أَبُوزِنَه* و *بُوزِنَه*.

— Z. 16 *pers. بَر*.

— Z. 17 *thrk. سَقَال*, *سَقَال*.

— Z. 19 *thrk. اُوَكُو* *ohús*, ungar. *ohór*.

S. 329 Z. 20 türk. ^{ايتاك}ایتاک.— Z. 24 türk. ^{بویون}boyun.* — Z. 26 pers. ^{کیسو}کیسو.— Z. 38 türk. ^{قرا، قَرَا}قَرَا.— Z. 39 türk. ^{صاری}صاری.S. 330 Z. 7 türk. ^{بُعْدَايِ}بُعْدَايِ.— Z. 8 türk. ^{آرَه}آرَه.— Z. 14 pers. ^{سیم}سیم.— Z. 15 pers. ^{زَرَنَك}زَرَنَك auch „carotta gialla“ (Gazophyl.).— Z. 18 pers. ^{خاند}خاند.S. 331 Z. 11 türk. ^{اودین}اودین, adun.

Zu S. 381, Anm. Die Bemerkung des Hrn. Dr. *Trumpf*, dass der Zursch ^{شاه پاش}شاه پاش (denn so, nicht شاه پاش ist zu schreiben) aus شاه پاش „sei ein König“ entstanden sei, ist nicht richtig. Nach der eignen Erklärung der Perser ist das شاه پاش (bravo!) synecopiert aus شاه پاش „sei fröhlich“.

Die von Hrn. *J. Perles* (S. 446 f.) aufgestellte Vermuthung, dass Gushpanga (^{گوشپانگ}گوشپانگ) durch Metathese aus ^{گوشپانگ}gushpang entstanden sei, scheint mir jedes Grundes zu entbehren. Es hat das Gushpanga mit ^{گوشپانگ}gushpang nichts zu schaffen, sondern ist durch Aphaeresis aus dem persischen ^{کُشتیان}کُشتیان Anguschthānah, später ^{انکشتوانه}انکشتوانه, gebildet, eigentlich Fingerhüter, unser Fingerhut, früher, wie man sieht, auch Siegelring den man am Finger trug. Mit derselben Aphaeresis heisst der Fingerhut auf arabisch ^{کُستیان، کُشتیان}کُستیان، کُشتیان,

^{کُشتوان}کُشتوان, s. Ell. Boethar unter Dd. Im Thesaurus arabico-syro-latina des Thomas a Novaria, S. 215 Z. 7, ist ^{کُتبان}کُتبان als „digitabulum“ verdruckt statt ^{کُستیان}کُستیان oder ^{کُشتیان}کُشتیان; vgl. S. 314, wo die Thürangeln „annuli cardinis“ wegen ihrer Aehnlichkeit mit Fingerhüten ^{الکُشتیانات}الکُشتیانات heissen.

Bibliographische Anzeigen.

*Beiträge zur Geschichte der westlichen Araber, herausgegeben von
Marcus Joseph Müller, 1tes Heft. München, auf Kosten der
K. Bayer. Akademie der Wissenschaften, 1866. IV 88. 8.*

Diese Publication enthält einige arabische Texte, welche Hr. Müller im Escorial abgeschrieben hat. Es sind fünf Stücke, wozu dann noch der Anfang eines sechsten kommt, dessen Veröffentlichung allen Dank verdient, nämlich der Text des biographischen Werkes Ibn al-Abbār's, des al-hellā as-sijarā. In meinen *Notices sur quelques manuscrits arabes* hatte ich daraus die Artikel, welche über Spanien handeln, herausgegeben; Hr. Müller nimmt sich vor, seinerseits diejenigen zu geben, welche ich, meinem Zwecke gemäß, ausgeschlossen hatte, und eine Vergleichung der von mir herausgegebenen Stellen mit der Escorialhandschrift folgen zu lassen. Letztere wird mir sehr willkommen sein, denn da ich bloss eine neue und ungemein, für Conde gemachte und jetzt der Pariser satulischen Gesellschaft gehörende Abschrift habe benutzen können, so versteht es sich von selbst, dass meine Ausgabe an manchen Stellen fehlerhaft ist. Freilich habe ich, nach der Herausgabe, in meinem Handexemplar vieles verbessert, aber es bleiben genug Schwierigkeiten übrig, welche die Vergleichung des, wie es scheint, ziemlich guten Originals, sehr wünschenswerth sein lassen.

Von den fünf andern Stücken sind drei von dem bekannten Vielschreiber Ibn al-Hajib, alle in gereimter Prosa und im schwülstigsten Style. Den Anfang macht der Wettstreit zwischen Málaga und Salé, eine Vergleichung zwischen diesen beiden Städten, welche, wie es sich von einem spanischen Araber nicht anders erwarten liess, den Zweck hat, zu zeigen, dass Málaga vor Salé den Vorrang verdient. Dann kommt die Reise, welche Ibn al-Hajib mit dem Fürsten Abū 'l-baggāg in die östlichen Provinzen von Granada im J. 748 d. H. (1347 n. Chr.) machte; wer aber hier einige wichtige geographische, statistische oder sonstige Nachrichten zu finden hofft, wird sich sehr getäuscht finden; es sind alles herra Phrasen, höchstens frastige Witzeleien, und das Merkwürdigste an der ganzen Reise scheinen die häufigen Regengüsse gewesen zu sein. Etwas besser ist das dritte Stück; es ist die Vervollständigung der beiden von Simonet in der *Description du Royaume de Grenade* theilweis herausgegebenen Makāmin, welche die Beschreibung der Städte Andalusien und des Merioiden-Gebietes in Afrika enthalten. Simonet hatte bloss Eine Handschrift gekannt; es sind aber deren drei im Escorial. Aus diesen giebt also Hr. Müller die Einleitung und den Schluss, sowie auch die Be-

schreibung Gibraltars, welche Hr. *Simonet* ausgelassen hat, „wahrscheinlich“, meint Hr. *Müller*, „aus patriotischem Verdruß, weil der berühmte Felsen den Engländern gehört“. Auch hat Hr. *Müller* den von Hrn. *Simonet* herausgegebenen Theil mit den BSS. verglichen, wodurch die in dieser Zeitschrift (XVI, S. 580 fgg.) von mir vorgeschlagenen Verbesserungen fast alle bestätigt wurden, was auch mit dem von Hrn. *Fleischer* angedeuteten der Fall ist. Die zweite Makäma, wozu Hr. *Simonet* bloss den Artikel *Conte* herausgegeben hatte, erhalten wir jetzt vollständig.

Ein viertes Stück, das nur ein paar Seiten einnimmt, trägt bei *Müller* den viel zu viel versprechenden Titel: „Zustände der ausgewanderten Granadiner in Afrika“. Es ist nur das Hitzschreiben um ein Fetwa, welches ein Fakih an einen Andern richtet, und worin er sagt, dass die ausgewanderten Granadiner mit ihrem Aufenthalt in Afrika sehr unzufrieden seien, weil sie dort nicht genug verdienen könnten, und dass sie daher nach Spanien zurückzukehren wünschten.

Das fünfte Stück ist ein sehr magerer Abriss der Geschichte der Nachden von Granada aus dem Werke al-Gedzami's, reich an Worten und arm an Thatsachen; worauf eine gereimte Makäma vom nämlichen Verfasser folgt, welche aber eben so gut ungedruckt geblieben wäre.

Im Allgemeinen werden vielleicht Einige den Zweifel äussern, ob die meisten dieser Stücke die Ehre der Herausgabe und die darauf von Hrn. *Müller* verwendete Zeit und Mühe verdienen. Es seien, werden solche behaupten, nichts als Curiosa aus der Periode des Verfalls der Literatur, ohne erheblichen Werth für die Geschichte, und sie werden meinen, dass man jetzt, wo so vieles vom grössten historischen und literarischen Interesse noch ungedruckt liegt, seine Zeit besser benutzen kann, als sie solchen ebenso schwierigen als langweiligen und abgeschmackten Spielereien zuzuwenden. Die Aufgabe eines Herausgebers, werden sie ferner sagen, besteht nicht bloss darin, dass er irgend einen Text genau bearbeite, sondern es ist seine erste Pflicht, eine verständige Wahl zu treffen.

Zum Theil würde Ref. diese Aeusserungen billigen. Auch er würde meinen, dass, wenn die Escorialbibliothek, deren Werth für die Geschichte Spaniens und Nord-Afrikas er übrigens nie hoch angeschlagen hat, nichts besseres bietet, als die Mehrzahl der hier veröffentlichten Stücke, da die Mühe und Kosten einer Reise dorthin nicht belohnt. Allein für die Literaturgeschichte und für die Sprache, resp. Lexicographie, ist dieses Heft doch nicht uninteressant, und wenn wir auch gerne etwas wichtigeres erhalten hätten, so bedauern wir doch den Druck dieser Stücke nicht.

Was nun die Herausgabe betrifft, so ist allerdings im Allgemeinen die Sorgfalt Hrn. *Müller's* zu loben; dennoch geben manche Stellen zu Bedenken Anlass; die Druckfehler sind häufiger als man erwarten würde, und die bomanischen Typen sind sehr oft abgebrochen, so dass man ف für ق liest, ا statt ä u. a. w., was in solchen dunkeln, oft räthselhaften Stücken manchemal Schwierigkeit machen kann. So steht S. 17, Z. 10 u. 11 حقایق الرواف statt حقایق الروای. Die vom Herausg. hier und da hinzugefügten Erklä-

rungeu sind ziemlich dürftig ausgefallen; und reichen gar nicht hin, um überall, wo nicht im Lexicon stehende Bedeutungen vorkommen, den Sinn zu errathen. Wir hoffen daher, dass er entweder eine Uebersetzung hinzufügen werde, oder, wenn ihm diese Unzahl nichtsagender Worte der Uebersetzung nicht werth erscheinen sollten, ein ausführliches und genaues Glossar.

Es würde zu viel Raum erfordern, den ganzen Text des Buches durchzumustern; wir wollen uns also auf einige Bemerkungen über die 59 ersten Seiten beschränken.

I. S. 7, Z. 3 v. u. وتعرفها 1, nämlich الامور. — Z. 2 v. u. Hr. Müller hält die Lesart الشعة, welche hier und zu zwei andern Stellen (S. v, Z. 3, S. 4, Z. 2) in den beiden HSS. in dem Sinne von Berühmtheit steht, für „absolut unrichtig“ und will dafür الشهمة oder etwas Aehnliches lesen. Freilich gebe ich gerne zu, dass الشعة weit besser für das bekannt sein (im schlechten als im guten Sinne) passen würde; allein da die Lesart und der Sinn durch die beiden HSS. und die drei Stellen, wo das Wort vorkommt, gewiebert sind, so möchte ich doch Anstand nehmen, hier etwas zu ändern, besonders wo es einen Autor wie Ibn al-Hajib gilt. Zu vergleichen ist die Wurzel شهر, welche ursprünglich auch im schlechten Sinne gebraucht wurde — daher hat dann auch Freytag: شَهْرَةٌ, fama, in rebus turpibus principis adhibetur — nachher aber auch im Guten. Ebenso scheint es mit شَمْعَةٌ gegangen zu sein. — S. 7 hat der Herausg. eine Bemerkung über قلعة, Burg, Festungsthoru, worin er u. a. sagt, dass auch im Spanischen des XVI. Jahrh. das Wort calahorra appellative Bedeutung gehabt zu haben scheint; „wenigstens“, fügt er hinzu, „gibt Pedro de Alcalá sub voce den Plural an“. Auch in andern alten spanischen Wörterbüchern findet man calahorra als Appellativ, z. B. in Victor's Tesoro de las tres lenguas (Gmf. 1609), wo es heisst: „calahorra, forteresse, mot arabe“. Arabischen Ursprungs ist das Wort freilich nicht; wahrscheinlich ist es hebräisch, dasselbe Wort wie das als Eigennamen bekannte Calagurris, welcher von den Arabern auch قلعة, von den Spaniern Calahorra geschrieben wird. — S. 8, Z. 8. Es wird hier von Málaga gesagt, diese Stadt sei معدن صناع الجلد المنتخب ومذهب, woru der Herausg. bemerkt, er fasse das Wort مذهب als Exportplatz, Stapelplatz. Allein مذهب bedeutet dies nie, nod kann es auch nicht bedeuten. Die HS. A. punctirt مذهب, und dies ist ganz richtig. Das Wort ist nämlich kein Substantiv, sondern ein von معدن abhängendes Adjectiv, also مذهب, oder, was das nämliche ist, مذهب, vergoldet. Man könnte zwar hiergegen einwenden, dass das Wort مذهب auch in der vorhergehenden Zeile steht, und dass die Wiederholung

das nämlichen Wortes nicht elegant sei; aber erstens war sie hier nicht zu vermeiden, denn sowohl der **دَبَّاح** als der **فَخَّار** war **مَذْعَب**, also musste das Wort wohl zweimal gebraucht werden; zweitens nimmt Ibn al-Hatib es mit einer solchen Wiederholung nicht so genau, wie denn S. 9, letzte Z., zweimal **معائن** auf der nämlichen Zeile steht; und was man meine Meinung über allen Zweifel erhebt, ist dass es auch in einer von Makkari copirten Stelle (I, S. 174, Z. 4) heisst, dass in Málaga das vergoldete Tischgeschirr, **فَخَّار مَذْعَب**, gemacht wird; desgleichen bei Ibn al-Hatib ed. Simonet S. 6, Z. 5 v. u., wo auch von Málaga die Rede ist: **مَذْعَب فَخَّارًا**. — Z. 5 v. u. **مَحَج** ist Druckfehler für **مَحَجَّج**, ein bei Freytag fehlendes Wort. Das folgende **إلى** hätte der Herausgeber punktuiren sollen, damit man es nicht für **إلى** halte; es ist nämlich **إلى**. — S. 9, Z. 4. **البحر العديم الصداح** kann nicht bedeuten: „ein nicht stürmisches, ruhiges Meer“, wie der Sinn fordert. Es muss **الصراع** gelesen werden, wie die Vergleichung der Stelle S. 11, Z. 12 beweist, und dies ist, wie das folgende **قراع** (vgl. meine *Loei de Abbad* I, 356, III, 155), der Infinitiv der dritten Form. — Z. 4 v. u. **وان عرفت لأطير الوابل**. Die Lesart **عرفت** muss beibehalten, und nicht, wie der Hrg. vorschlägt, in **علمت** abgeändert werden. Der Sinn ist: „Wenn es auch in Salé tüchtig regnet, so ist doch der heisse Boden zu dürr, als dass es nützen sollte.“ Das Wort **خارج** bedeutet mehrmals heisser Boden; so wird bei Makkari gesagt, Córdoba zeichne sich aus durch **الخارج الناصر والمحرث**. **الخارج الآتج** bei Müller, S. 1, Z. 3. wird die Vega von Málaga genannt, und Ibn al-Hatib ed. Simonet S. 17, Z. 5, sagt von einer Stadt, sie sei **جرداء الخارج**. — Letzte Z. Von einem Flusse wird hier gesagt: **قاطع بالرفاق، من الآفاق، الى بعد الانقاي، وقويع الاغراق**, was keinen Sinn gibt. Statt **إلى** ist mit der andern Hs. **إلا** zu lesen, und der Vf. will sagen: Der Fluss verhindert die aus verschiedenen Gegenden kommenden Reisegesellschaften, ihre Reise fortzusetzen (und sie können dies nicht thun), als nachdem sie viel Geld ausgegeben und zu ertrinken befürchtet haben. — S. 9, Z. 1. **لشوكم** 1. **لشوك**. — S. 9, Z. 6. **مباينة** 1. **مباينة**. — S. 12, Z. 3 v. u. **وفضلاً** 1. **وفضلاً**. — S. 13, Z. 8. **التسيار** 1. **التيسار**, wohl nur Druck- oder Schreibfehler.

II. Die Beschreibung dieser Reise ist aus Ibn al-Hatib's *Rahbān al-kuttāb* genommen, und es wundert uns, dass Hr. Müller, statt sie, was immer

gefährlich ist, aus einer einzigen HS. herauszugeben, nicht die zweite benutzt hat, welche sich in Upsala findet (s. *Tornerberg's Catalog*, S. 39, no. 65). Die Beschaffenheit des Textes ist der Art, dass die Vergleichung dieser Upsalaer HS., wenn sie nämlich nicht allzu schlecht ist, sehr nöthig wäre. — S. 1c, Z. 6 v. u. *في وجهه خالفها الغمام المشجب*. Dieses *خالفها* würde entweder keinen, oder einen verkörnten Sinn geben. Es ist *حالفها* zu lesen, was *perpetuo adhaesit, non deseruit*, wie Freytag aus Reiske notirt hat, bedeutet; ebenso Baján I, 41, letzte Z., *Makharri* II, 380, Z. 16. Der Vf. will sagen, dass es während der Reise immer regnete, was er denn nachher oft genug bezeugt, und aus diesem Umstande ist auch der sonderbare Titel *رحلة الشتاء والصيف* zu erklären. Er scheint zu bedeuten: Winter- und Sommerreise; allein da die Reise am ersten Moharram 748, d. h. am 13. April 1347, anfieng, und nur einige Tage dauerte, so war es keine Winterreise, und der Vf., wenn er auch durch seine Antithese dem Leser die Idee des Winters beibringen wollte, hat doch das Wort *شتاء* in einem andern, in Spanien und Afrika üblichen, aber nicht klassischen Sinne aufgefasst. Es bedeutet nämlich auch Regen; bei Pedro de Alcantá Iluvia, der auch *hacer agua* und *llover* mit *نزل الشتاء* (= *مطر*) übersetzt; vgl. überdenn *navada de Iluvia*, Dombay, S. 54, hat *pluvia* *شتاء*; Jackson, Account of Morocco, p. 192: *ahia, rain*; Boetior unter *pluie* *شَتِي*; Marcoel unter *pluie* und *ondée* *شَتَا* und *شَعْنًا*. Bei Bekri, S. 11c, steht: *وان عليه ارجاء شتوية*, was de Sane richtig übersetzt: „une rivière qui fait tourner plusieurs moulins pendant la saison des pluies“, und so steht bei Müller S. 19, *ليلة شاتية*, d. h., wie das Folgende zeigt, eine regnerische Nacht. Der Sinn des vorzüglich zweideutigen Titels ist also: Regen- und Sommerreise. — Z. 5 v. u. *يُنَجِّم* (Druckfehler). — S. 1a, Z. 8 *المساحة المساحة*. — Z. 9 v. u. *الجهامة* *معقلها* *بانق الجمامة* ist sinnlos; wahrscheinlich muss es *الجهامة* heißen, und umgekehrt muss S. 19, Z. 6 v. u. statt *شَعَرَت* gelesen werden *شَعَرَت*; vgl. bei Müller S. 23, Z. 3: *شَعَرَت اَنْجَالِي*, Tausend und Eine Nacht, I, 13 ed. Mamaghten u. s. w. — Letzte Z. und S. 2, Z. 1. Hr. M. hätte diese Karika nicht herausgeben sollen ohne zu bemerken, dass sie verdorben und dass selbst der Reim nicht gut ist. Der Fehler muss in dem zweifelhaften Worte *كَلْبَاة* oder *كَلْبَاة* stecken (das also auf *ة* endigen muss), denn *المغازة* ist durch das Wortspiel mit *القوز* genugsam gesichert. — S. 2, Z. 7 *مَلَقَى الجبران* bleibt wiederum keinen Sinn und soll heißen *مَلَقَى الجبران*;

über den Ausdruck *أَلْقَى جِرَانَهُ*, welcher sich auch bei Ibn Hazm (in meinem Catalog I, 224), bei 'Abd-al-wāhid u. s. w. findet, sind die Scholien zu Hariri (S. 100 der ersten Ausg.) zu vergleichen. — Letzte Z. 1 *يَتَّقِمُونَ* (Druckfehler). — S. 24, Z. 7 v. u. *وَلَدَعَا فِي اللَّعْلَاعَةِ وَالْجُورِ*, soll *يَتَّقِمُونَ* heißen, denn *أَقَامَ قَيْمًا* kann man nicht sagen, wohl aber *أَقَامَ دَيْمًا*, wie bei Bekri S. 105: *الَّذِينَ يَقِيمُونَ دِيْنَهُمْ*; S. 25, Z. 4 v. u. Es ist dem Herausg. entgangen, dass diese Stelle auch bei Makkarī (I, 17) steht. Sie findet sich ausserdem in Ibn al-Hatib's *Idāra*, Gayangos' HS., fol. 129 r. und v., Berliner HS. (Petersmann 75). Aus diesen Quellen kann einiges verbessert werden, z. B. gleich in dieser Zeile *يَتَخَلَّفُ*, wie alle Handschriften haben, statt *يَخْتَلِفُ*. Auch hätte Hr. M. bemerken sollen, dass al-Balawi, um den es sich hier handelt, der Verfasser einer Reise nach dem Orient ist, wovon sich eine HS. in Gotha befindet; vgl. *Wright's Ibn 'Uthair*, Preface, p. 11. — Z. 2 v. u. *لَيْسَ مِنْ حَسَنِ الْجَزَائِرِ* ist gewiss unrichtig. Die Berliner *Idāra* hat *حَسَنِ الْجَزَائِرِ*; Hr. Krehl hat in der Ausgabe des al-Makkarī gegeben: *خُسْنُ الْجَزَائِرِ*, und das letzte Wort in den Verbesserungen richtig *زَيْدٌ* ausgesprochen; wenn man nun überdies *خُسْنٌ* oder *خَشْنٌ* (Substantiv; vgl. das Glossar zu Edrisi) anspricht, so ist der Satz in Ordnung. Weiter ist nach allen andern *وَأَرْخَى* statt *وَأَرْمَى* zu lesen, und sind nach *فَيْلَسَانَا* die Worte *بِالْمُشَارَقَةِ* *شَكَلًا* hinzuzufügen. — S. 26, letzte Z. Ob der Herausg. dieses *الْبَجَائِيَّةِ* erklären kann, möchte ich sehr bezweifeln. Die Gayangos HS. der *Idāra* hat *بِمَانِيَّةِ*, die Berliner *بِالْبَجَائِيَّةِ*, aber die wahre Lesart ist noch zu finden. — S. 27, Z. 5. Zwischen *مِنْ* und *عَمْرًا* ist *طَوَّلَ* (aus der Gayangos HS.) oder *طَوَّلِ* (aus der Berliner) einzufügen. Der Witz besteht eben darin, dass es ein altes Huhn war. — S. 28, Z. 2. Statt *أَخْلَفْتَهَا* ist *أَخْلَفْتَنَا* zu lesen; vgl. S. 27, Z. 8. — Z. 4 l. *رَعْنَاخًا*. — S. 30, Z. 1 *يُنْشَرُ عَلَى طَرِيقِ يَنْشَرُ*. Der Herausg. scheint nicht bemerkt zu haben, dass *يَنْشَرُ* ein Eigennamen ist, dann sonst fügt er in den Anmerkungen die jetzigen Namen der genannten Ortschaften, auch wenn sie sehr bekannt sind, hinzu, was er hier unterlassen hat. *يَنْشَرُ* ist mir unbekannt, aber wahrscheinlich ist mit Versetzung der Punkte *يَنْشَرُ*, jetzt Nijar, zu lesen. — Z. 7 l. *وَبِالْمُخْبَطِ*.

— S. ۳۱, Z. 3. Statt *فَأَثَرْنَا* l. *بَأَثَرْنَا*. — Anm. 3. Es ist ohne Zweifel *مَجَانِم* zu lesen. — S. ۳۴, Z. 6 v. u. *فَدَوَّلَ بِهَا سَجَى الْمُصْتَمَارِ*. Es soll *تَجَبَّى* gelesen werden, welches Wort die bei Freytag fehlende Bedeutung lieblich klingend hat; mehr Beispiele in meinen *Loci de Abhad*, II, 66, und so muss auch nach der Leidner HS. im Kartās S. ۴۲ Z. 4 v. u. gelesen werden. Das Wort *مُصْتَمَار* hat hier auch eine bei Freytag fehlende, aber von Pedro de Alcalá, unter *deixo en el canto und tongo en la musica*, verzeichnete Bedeutung. Von da das Verbum *مُصْتَمَر*, bei Alcalá *entonar en el canto*. — S. ۴۰, Z. 3 v. u. l. *وَأَطْلَعَ أَقْمَارَ*, wie das vorhergehende *أَخْرَجَ* zeigt.

III. S. ۴۲, Z. 4 v. u. und Anm. 1. Das Wort *جَوَابِكُمْ* muss nicht in *سَوَالِكُمْ* abgeändert werden, wie der Herausg. will; *جَوَابِكُمْ* ist: da mito responsum, opinionem tuam, gleich mir dein Fetwa.

IV. S. ۴۹, Z. 5. Was den Herausg. veranlaßt hat, die ganz richtige Lesart der drei HSS. *هَاسِئَالٍ* (plur. von *هَاسِئَالٌ*) abzuändern, läßt sich nicht einsehen. — S. ۴۰, Z. 6. l. *مَسَاوِيهَا*. — Z. 5 v. u. l. *يَصْقِلُهَا* (Druckfehler). — S. ۴۱, Z. 2 v. u. Es ist *رَقِي* in der ersten Form zu lesen, nämlich in der Bedeutung: eine Zauberformel aussprechen, und das folgende *زَلَّ* bedeutet: einen magischen Einfluss ausüben, besaubern; vgl. Hamaker's *Wakidi*, S. 99, 100, und in Ibn Haldun's Geschichte der Berber I, 23: *كَانَ يَزْعُمُ أَنَّ* *لَدِيهِ أَثَارَ* *مَلِكٍ* *أَيَّامَهُ*, wo *أَثَارَ* Zauberzeichen, Weissagung bedeutet. — S. o., Z. 3 v. u. *أَحْبَبَ ذُلُولَ* — gleicht keinen Sinn und soll heißen: *أَصْعَبَ ذُلُولَ*, denn der Gegensatz von *ذَلَّ* ist *صَعِبَ*; vgl. Freytag unter *صَعِبَ* und Zamahschari im Asās: *وَجَمَلَ* *صَعِبَ* *غَيْرَ ذُلُولَ*. Der Sinn ist: quoniam ex villi nobilis factus erat: so wird bei Müller S. v. Málaga genannt *وَالْقُرُومُ وَالْمَصَاعِبُ* „der Wohnplatz der Edeln und Fürsten“, und Zamahschari hat im Asās: *فَلَانٌ مَتَعِبٌ مِنْ* *الْمَصَاعِبِ* *كَمَا تَقُولُ قَوْمٌ مِنْ الْقُرُومِ*. — S. ۴۰, Z. 2 v. u. *وَأَزْمَعَتْ عَنْ* *الْعَرَاغِينَ*. Das Verbum *أَزْمَعَتْ* wird mit dem Accus. (de Sacy chrest. ar. II, 353, Anm. 7) und mit *عَلَى* (Abd-al-wahid, 83, 110) construiert, nicht aber mit

عن, was hier auch sinnwidrig sein würde, denn der Text will offenbar sagen: „Ich entschloss mich, nach den beiden Trüß zu gehen“; es ist demnach على statt عن zu lesen. Was gleich folgt سَرَى الْقَيْن ist Unsinn, und auch die Variante سَرَى العَيْن taugt nicht. Die wahre Lesart ist سَرَى الْقَيْن, denn سَرَى wird gerade von der Bewegung der nächtlichen Wolken gebraucht; vgl. Freytag unter سَارِيَة, und Zamahschari im Asks: سَقَمَك السَّوَارِي وَالْعَوَالِي وَالسَّارِيَة وَالْعَادِيَة. — S. 51, Z. 1. Hr. M. hat hier aus einer einzigen HS die Lesart مَأْتَل gegeben, ein Wort das nicht einmal existirt, und dadurch gezeigt, dass er den Sinn nicht verstanden hat. Die Lesart der beiden andern HSS بِأَقْل ist ganz richtig, die Präposition ب hängt von dem vorhergehenden Particel مَنَحَف ab, und der Sinn ist, Gihraltar habe Spanien mit den Bewohnern al-'Ahlk's und Bärk's beschenkt, d. h. mit den Arabern aus Medina und Jemen (vgl. Jäkküt's Moscharik unter den beiden Wörtern), diejenigen, die Spanien eroberten, oder eigentlich die von den Barbaren angelaufene Eroberung fortsetzten.

Ich habe keineswegs durch diese Bemerkungen alle Stellen im ersten Viertel des Heftes emendiren wollen, welche eine Verbesserung erfordern. Bei vielen hier nicht behandelten habe ich ein Fragezeichen gesetzt, weil ich sie nicht verstand, sei es dass die Schuld an mir lag, oder dass der Text wirklich keinen Sinn gab.

Leiden, Ende Jani 1866.

R. Dozy.

Map of the Holy Land constructed by C. W. M. van de Velde, late Lieut. Dutch R. N. etc., from his own surveys in 1851, 52 & 62; from those made in 1841 by Majors Role, Rochfort Scott & Lieut Symonds, R. E.; from the triangulations made in 1860—62 under direction of Comm. A. L. Mansell R. S., and from the researches of Robinson, Wetzstein and other travellers. Second edition. Gotha: Justus Perthes, 1865.

Karte von Palästina von C. W. M. van de Velde. Deutsche Ausgabe nach der zweiten Auflage der „Map of the Holy Land“. Gotha: Justus Perthes. 1866.

Nachdem wir Bd. XIII, S. 257 eine kurze Inhaltsanzeige und S. 716—726 eine eingehendere Besprechung der Van de Veldeschen Karte von Palästina gegeben haben, liegt es uns jetzt ob, über die zweite englische Ausgabe und die neue deutsche zu berichten. In Betreff des Werthes und der Bedeutung dieser Karte haben wir nichts Neues hinzuzufügen; nur das sei bemerkt, dass die deutsche Ausgabe durch ihren verhältnissmässig so geringen Preis

(2^{te} S.) die Anschaffung derselben, mithin die weitere Verbreitung dieses so wichtigen Hilfsmittels für gründlichere Kenntniss des heil. Landes um ein Bedeutendes erleichtert. Das Verhältniss der neuen Ausgabe zu der früheren, die Veranlassung zu derselben und die neuen Hilfsmittel, welche dabei benutzt sind, bespricht der VI. in einem der englischen Karte beigelegten Heftchen *Notes on the Map of the Holy Land* (48 S. 8.), wovon sich eine deutsche Uebersetzung unter der Aufschrift: „C. W. M. Van de Velden's letzte Reise in Palästina, 1861–62 und Bericht über die neue Auflage seiner Karte des heil. Landes“ in A. Petermann's geogr. Mittheilungen. 1865. Heft 5, 6 u. 8 findet. Die nächste Veranlassung zu Verbesserungen gab eine abermalige Reise des VI. nach Palästina, wohn er 1861 im Auftrag des British and Foreign Syrian Asylum Committee zu London geschickt wurde, um an Ort und Stelle Lage und Bedürfnisse der Christen zu untersuchen, welche das Gemetzel von 1860 im Libanon und in andern Theilen Syriens überlebt hatten. Ueberall, wohin er in dieser Angelegenheit kam, versäumte er nicht, neue Messungen und Untersuchungen zur Förderung seiner geographischen Studien anzustellen, und diesen haben wir einen nicht unbedeutenden Theil der Verbesserungen in der neuen Karte zu verdanken. Am 16. December 1861 in Beirut gelandet ging er von da längs der Küste nach Sidon, Tyrus und weiter bis an den Wadi Hamäl, von wo er, Gallila von NW. nach SO. durchschnittend nach Nazareth ging. Von hier begab er sich auf dem gewöhnlichen Wege über Nâbulûs (nicht Nabûls, wie der VI. irrtümlich schreibt) nach Jerusalem, besuchte Hebron und kehrte auf einem nach Westen zu gemachten Umwege über die Salomo-Teiche nach Jerusalem zurück, von wo er wieder auf einem noch nicht betretenen Wege über Ramallah, Dechibin, Beit Rima (in welchem er mit Recht das Arimathia des N. T. findet), 'Abûd und Jehudjeh nach Jafa sich wendet, um von dort mit Dampfschiff nach Beirut zurückzukehren. Hiernach besuchte er von Beirut aus auf der neuen französischen Fahrstrasse über Mulakah, Baalbak und Jebelad Damaskus; bei der Rückkehr folgt er der neuen, noch im Bau begriffenen Strasse durch Wadi Harizi bei Madschdel 'Andschar vorbei, wo er die Ruinen von Chalcis und die heuchelhafte Quelle des Leontes besucht, und kehrt, nachdem der Pass des Libanon südlich vom Dechebel Kenciseb überschritten, Iukab über Bannûn, eine amerikan. Missionsstation, nach Beirut zurück, am Mitte April 1862 Syrien wieder zu verlassen. Durch diese Reisen des VI. haben also hauptsächlich die Gegenden zwischen Beirut und Damaskus, der Strich von Gallila zwischen dem Ausfluss des W. Hamäl und Nazareth, die Gegend westlich zwischen Hebron und den Salomoteichen und der Strich zwischen Ramallah und Jafa, die in der ersten Ausgabe noch als *not examined* bezeichnet waren, vielfache Berichtigungen, stellenweise gänzliche Umänderung erfahren. Doch würde dies auch nicht hingereicht haben, eine neue Ausgabe der Karte als solche zu rechtfertigen, wären nicht in der Zeit zwischen beiden Ausgaben mehrere wichtige Hilfsmittel zur Verbesserung und Berichtigung erschienen. Als solche von ihm benutzte zählt der VI. folgende auf: 1) die als Resultat der von den Ingenieur-Offizieren der Français Armée, welche Syrien vom Herbst 1860 bis Juni 1861 besetzt hielt, angestellten Vermessung des Libanon und einer Theils von Belad-Bescharch herausgegebene

„Carte du Liban d'après les reconnaissances de la Brigade topographique du corps au Dépôt de la Guerre etc. Paris. 1862.“ von welcher eine Reduction gegen Ende des J. 1863 erschien unter dem Titel „Carte des pays explorés par la mission de Phénicie, d'après les travaux de M. M. Gélis, Nau de Champplon et Béguin du corps d'État Major. Paris, Dépôt de la Guerre. 1863.“ Dazu kommen 2) die Resultate der Aufnahmen, welche die Officiere des an der Syrischen Küste während jener Zeit stationirten Britischen Geschwaders ausführten und die nicht blos in einer genauen Vermessung der Küste, sondern auch in der Fixirung einiger der interessantesten Punkte im Binnenlande bestanden. Niedergelegt sind diese Resultate in einer Reihe von Admiralkarten, die der Vt. zum Theil noch in der Manuscriptzeichnung benutzen konnte. Hiermit ist zu verbinden der Bericht, welchen das *Nautical Magazine* und *Naval Chronicle*, Oktober 1862 pp. 505—508 über eine von Comm. Mansell und einigen seiner Offiziere im J. 1861 und wieder im Sommer 1862 über das Land ausgeführte Triangulation bringt, so wie ein von Comm. Mansell gefertigtes und dem Vt. übersandetes Verzeichniss geographischer Positionen, mitgetheilt in den *Notes* p. 25—27; *Geogr. Mith.* Heft VIII. S. 297. — 3) Reiseberichte der deutschen Reisenden Tobler (Delta Wanderung nach Paläst.), K. Furrer (handschriftliche Mittheilungen noch vor dem Erscheinen seiner „Wanderungen durch Paläst.“ Zürich, 1863.) und des Penns. Consul Reuss (Beschreibung der Umgegend von Hebron in Bd. XII. der Zeitschr. d. DMG., ausserdem noch Manuscript-Notizen, die er auf Exkursionen im Octob. 1855 nördlich und nordwestl. von Hebron so wie auf einer Tour von Jafa über Kabebeh, 'Akir, Addachar und Nuba nach Hebron niedergeschrieben) und Dr. Sandreszki von der Church Mission in Jerusalem (Mittheilungen über die Tour von Jerna über Bet Unieh und Janieh nordwestlich, von da in westl. Richtung über Klutkata und Deir Radis nach N'afin und dann hinab nach Dschinza und Ramlah, so wie von Keir Saba nach Um el-Falm u. s. w.). — 4) Eine reiche Anbahnung geben des Missionär Dr. Thomson Wanderungen (*The Land and the Book*. New York & London. 1859.), woraus an vielen Stellen der Karte Details angegeben sind, die sich nur hier finden, namentlich über die Umgegend des Sees Tiberias. — 5) Für die Berichtigung des Planes von Jerusalem wurden der grosse Plan von Pierruti so wie die Angaben Toblers in seiner dritten Wanderung benutzt. — 6) Epochemachend für die Geographie und Kartographie Hausran's, wofür seit Borchhardt und Seetzen, und später Porter keine geographischen Notizen von irgend welcher Bedeutung bekannt gemacht worden sind, ist Wetzstein's Reisebericht über Hausran und die Trachonen, womit R. Dörngen's „Astronom. Ortsbestimmungen und Barometr. Höhenmessungen in Syrien und Palästina“ und dessen Bericht von „Consul Wetzstein's und R. Dörngen's Reise in das Ost-Jordan-Land“ in der Zeitschr. für Allgem. Erdkunde, Bd. 9 n. 11., und die Notizen in „Notes on an excursion to Harrân, in Padan Arem, and thence over Mount Gilead and the Jordan to Shechem, by Ch. T. Beke, Esq.“ im 37. Bd. des *Journal R. Geogr. Soc.* 1862; ferner in G. Rey *Voyage dans le Hausran et aux bords de la Mer Morte* 1857—58. (Paris.) zu verbinden sind. — 7) Oberst-Lieut. L. Zimmermann's Karte von Galiläa, nach

den Aufzeichnungen des verst. Consul Schultz in Jerusalem im J. 1861 in Berlin gezeichnet, gab einige Details für die Gegend zwischen Dschenin und Fekf'eh, zwischen Kunkab el-Hawa und Heisan u. a. Noch während der letzten Correctur der Karte wurde der VI. auf Guérin's „Rapport“ an den Minister des öffentlichen Unterrichtes in Frankreich über seine „Mission scientifique en Palestine“ vom J. 1863 (Paris. Arthur Bertrand. 1 Vol. 8^o) aufmerksam gemacht; das Brauchbare daraus, besonders über die Umgebung Jerusalems, wurde aufgenommen. — Eine nach diesen Quellen gemachte Angabe von Höhenmessungen in Palästina, zum Theil in der neuen Ausgabe der Karte angegeben, als Ergänzung zu Cap. VI. des der ersten Aufl. beigegebenen Memoir, macht den Beschluß des Berichtes über die neue Aufl. der Karte des heil. Landes.

Dies sind die Hülfsmittel, welche dem VI. bei der neuen Ausgabe zu Gebote standen, ein Material, das reichhaltig genug ist, um eine grosse Menge Berichtigungen und Verbesserungen zu geben. Betrachten wir nun im Einzelnen, worin diese hauptsächlich bestehen, indem wir die einzelnen Sectionen der Karte in dieser Beziehung durchmustern. Section 1 ist ganz neu gestochen. In dem oben gegebenen Profil der Strasse von Beirut nach Damascus sind nun hinzugefügt: Khän Sh. Mahmud 4462, Pass over Mount Lebanon (the new carriage road) 4462, Mâr Eliyas 2885, Dimas 3514. Die Karte selbst hat bedeutende Veränderungen, Messungen und Vermehrungen erhalten und dadurch gegen die frühere ein ganz anderes Aussehen gewonnen. Berge und Flüsse treten viel schärfer und bestimmter hervor und eine grosse Menge neuer Ortsnamen erscheinen, während andere als unbegründet in Wegfall kommen. Auch die Schreibung vieler Namen ist verbessert, wie Khâm für Hâm, Zâk Mikhyîl für Z. Mekhyîl, Bamas für Besammâr, Bithâir für Bithâr u. a. Ferner ist noch für die ganze Karte in den Sectionen, welche Küstenstriche enthalten, zu bemerken, dass die neue Ausgabe die Tiefenmessungen die ganze Küste entlang anzeigt, während die alte sie nur stellenweise bringt. Sect. 2 ist in der westlichen Hälfte neu gestochen. Nach Norden zu ist hier die Karte viel weiter ausgedehnt, denn während die frühere nur bis 34° 30' geht, reicht die neue bis 34° 36 $\frac{1}{4}$ '. In Betreff der Vermehrung und Verbesserung gilt dasselbe wie für Sect. 1, namentlich ist der westliche Abhang des Libanon viel genauer dargestellt, die beiden vor examined sind hier in Wegfall gekommen und der Lauf des Litâni ist berichtigt. Auch die östliche Hälfte hat mehrfache Berichtigungen und Zusätze erfahren. In Sect. 3 ist der ganze nordwestliche Theil von Bâs Nakâra an neu gestochen; dann hat auch der Theil östlich vom Jordan bedeutendere Veränderungen erlitten, wie namentlich das Ostufer des Sees von Tiberias vollständig und genauer wiedergegeben ist. Kerak am Südende des Sees ist in der ersten Ausgabe als Tarichaca, in der zweiten als Rakath bestimmt, Hammâm als Hammâth, Bethsaida ist richtig an das Nordende des Sees gelegt und bei et-Tell (Julias), wohin es die erste Ausgabe setzt, weggelassen, Bir Kerazeli zwischen dem Nordende des Sees und Khau Dechubb Juauf als Chorzain bestimmt. Die Sect. 4 ist ganz neu gestochen und nach Kiepert's Karte zu Weizstein's Hauran umgeändert; namentlich haben die grossen Seen östlich von Damascus eine ganz andere Gestalt erhalten. In

den beiden Profilen ist die Gebirgskette des Hauran bis zu ihrer höchsten Erhebung in el-Kieib so wie eine Anzahl einzelner Punkte hinzugekommen. Sect. 5 erscheint in der westlichen Hälfte neu gestochen. Als Verbesserung der Schreibart sind anzusehen Ibn Ibrak für el-Nimrak, östlich von Jafa, worin der VL übereinstimmend mit Sepp I, 22 das alttestamentl. Bas Barak Jos. 19, 45 findet; Kubeibeh für Kheibeh, östlich vom Ausflusse des Nahr Rubin, wobei auch Naby Röhin eine gute Strecke westlich von Kubeibeh gelegt ist, während es in der I. Ausg. dicht südöstlich davon gesetzt war. Die Terrainzeichnung hat wesentlich an Bestimmtheit gewonnen; die Flussgebiete sind genauer dargestellt und der Westabhang des Gebirges, wo die beiden *not examined* zwischen W. Bulras und W. Kanah wegfallen, weit schärfer und bestimmter gekennzeichnet. In der nicht neu gestochenen Osthälfte der Karte sind die nöthigen Verbesserungen angebracht; so z. B. an der Ostseite des Jordan der Wadi el-Arab und W. Kusair als zusammenfließend in den Jordan dargestellt, während sie früher getrennt waren; die Gegend zwischen $32^{\circ} 20'$ und $10'$ ist wesentlich verändert, so wie auch die ganze Strecke südlich vom Wadi Zerka. — Sect. 6 ist ausser dem Karton (*Map of the Environs of Jerusalem*), in welchen die Beobachtungen Tobler's 1857 und der VL 1862 eingetragen sind, wodurch der ganze Westen und Südwesten von Jerns. ausführlicher geworden ist, beinahe neu gestochen. Der nördliche Theil östlich von er-Kuntbeh ist neu, besonders nach Kiepert-Weizstein; auch auf der westlichen Seite, das Ostjordanland vom Hieronax bis W. Na'ir enthaltend, ist vieles hinzugefügt und verbessert. So liegt Pa'nara auf der alten Karte an der Strasse zwischen el-Taiybeh und Um Keis, südlich von Seifh, jetzt viel weiter östlich, in SO. von Seifh. Die Flussläufe des W. Scheleah, W. el-Taiybeh, W. Tibnah sind andern, wogegen der des Jabbok ziemlich unverändert geblieben ist, wie auch der südliche Theil der Karte vom 32° an. In Sect. 7 ist wenig geändert; nur der nordwestliche Theil, etwa bis zu $31^{\circ} 30'$ nach Süden und östlich bis zur Strasse zwischen Jerusalem und Hebron ist neu gestochen, wodurch der Flusslauf der W. Suunt, Safiyeh und Ismail ein anderer und richtiger geworden ist; alles Uebrige bleibt ziemlich unverändert. Sect. 8 erscheint in der Karte des südl. Theiles der Ostjordanengegend unverändert; der Plan von Jerusalem hat aber bedeutendere Correcturen erhalten. In Bezug darauf bemerkt der VL (*Notes* p. 31. Mitchell VIII. 8. 299): „Der Grund und Boden der heil. Stadt unterliegt beständigen Veränderungen durch die vielen Neubauten in und um die Stadt, so wie durch die Art, wie ausserhalb der Mauer Vertiefungen ausgefüllt werden und Erhöhungen entstehen, wo der Schutz aus den Strassen beim Ausgraben des Grundes für neue Häuser hingeschafft wird. Unser richtiger Plan von Jerusalem hält jetzt wieder Schritt mit den in der Zwischenzeit hinzugekommenen Gebäuden und Veränderungen. So sind zu den mit Zahlen bezeichneten Oertlichkeiten hinzutreten Nr. 19–26 (*Jewish hospital, Synagogue, Pasha's house, Austrian Hospice, Great Greek Convent, Prussia Hospital, House of the Latin Patriarch, French institute „Dames de Sion“*); ausser der Stadt die ganze Russische Colonie auf der NW. Anhöhe, auch die neuen jüdischen Besitzungen westlich über Birket es-Saltan, die protestantischen Erwerbungen an der Südwestecke des Zion u. a.

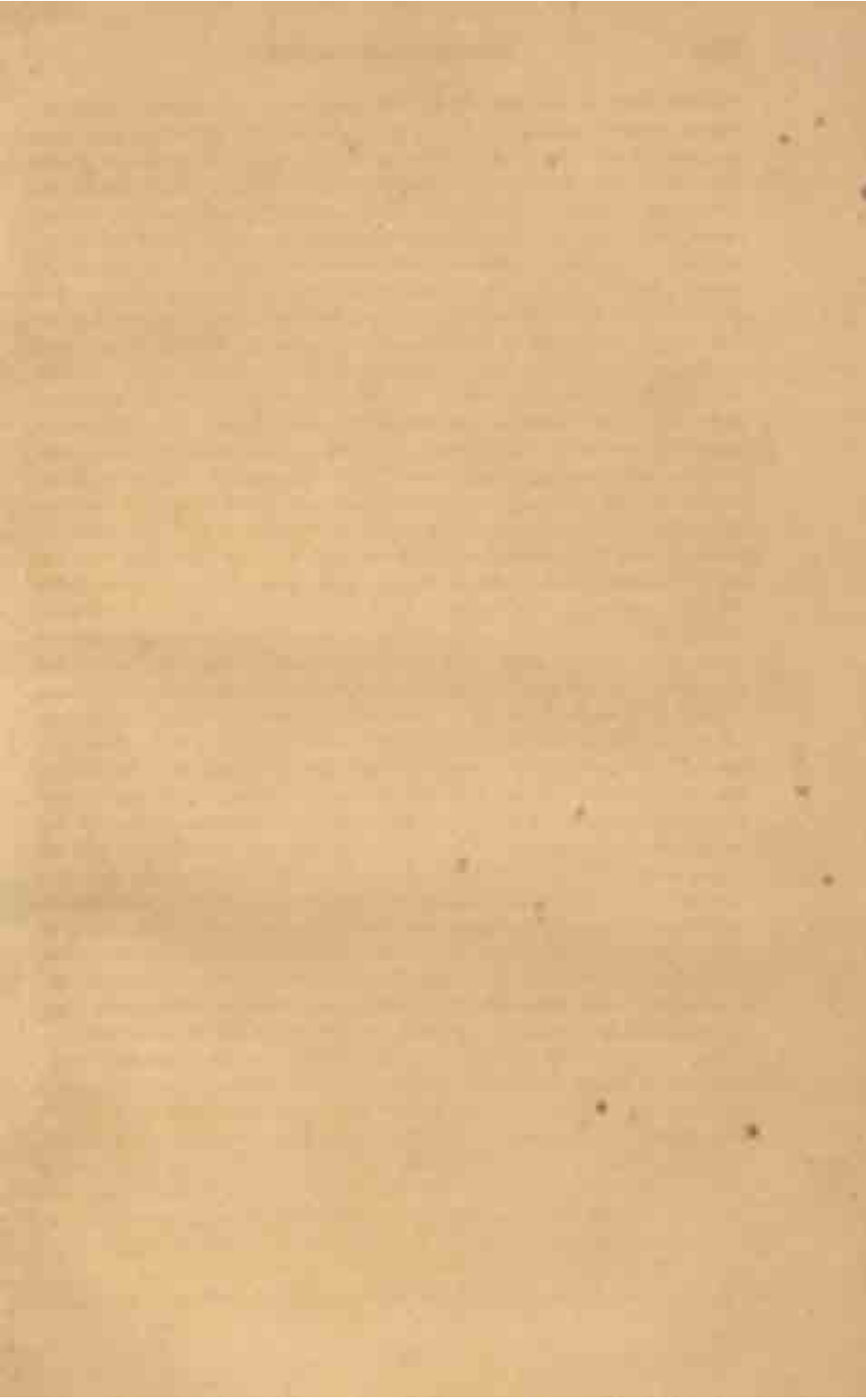
Aus dem Gesagten wird hervorgehen, dass der Vt. mit glücklichem Erfolge bemüht gewesen ist, seine Karte auf den Grad der Vollkommenheit zu bringen, den man mit den gegenwärtigen Hülfsmitteln zu erreichen im Stande ist. Mögen diese Hülfsmittel immer wachsen und zunehmen, möge namentlich das Land durch eine kräftige Regierung solche Ruhe und Sicherheit erlangen, dass es den Reisenden möglich wird, ohne Gefahr sich weiteren Forschungen hinzugeben, damit endlich einmal die Kenntnisse des heil. Landes eine solche werde, wie sie die Europäischen Länder ist. Schliesslich noch ein Paar Worte über das Verhältniss der deutschen Ausgabe zur englischen. Jene ist eine getreue Wiedergabe dieser, wobei nur der englische Text in das Deutsche übertragen ist. Inconsequenz erscheint dabei die Beibehaltung der englischen Schreibung der Namen, welche Inconsequenz aber aus folgenden brüderlich an mich gerichteten Worten des Herrn Verlegers erklärlich und zu billigen sein wird: „Die englische Schreibweise arabischer Benennungen, z. B. Jebel statt Dschebel, habe ich stehen lassen. Es hätte mich eine vollständige Verdeutschung zu weit geführt, und am Ende würde sie doch noch manches an wünschbar übrig gelassen haben. Der Deutsche, der sich die Karte kauft, weiss daher, was Jebel bedeutet, ob das Wort so oder mit Dsch geschrieben steht. Er kann zufrieden sein, dass ich ihm die beste Karte des heil. Landes um mehr als die Hälfte wohlfeiler liefere, als dem Engländer.“ Dies Letztere ist es, was lediglich zu Gunsten jener Inconsequenz entscheidet; eine vollständige Umschreibung in deutsche Orthographie würde die Karte unverhältnissmässig verteuert haben und so der grosse Vortheil, eine recht weite Verbreitung dieser herrlichen Karte des heil. Landes zu ermöglichen, verloren gegangen sein. Nur möchten wir dem Hrn. Verleger anheim geben, ob nicht zu einer, wie wir wünschen und hoffen, wieder nöthigen Ausgabe der deutschen Karte das uns Deutschen so unbehagliche ü für a oder e (Tühariyeh, Schidattiyeh, Kürn u. dgl.) mit geringer Unbequemlichkeit bei Neustich der Karte sich beseitigen liesse? Sonst unterscheidet sich die deutsche Karte von der englischen nur dadurch, dass während in dieser die politischen Grenzen der Regierungsbezirke (roth Beirut, grün Damaskus, gelb Libanon) coloriert, in jener die Höhengelassen nach Angabe von Dr. A. Petersmann in Farbendruck ausgegeben sind in der Weise, dass die Küstenebenen u. s. w. von 0 bis 500 engl. Fuss gelbgrün, das Gebiet der Depression im Jordanthale unter dem Meeres-Niveau blaugrün, die Berg- und Plateauländer von 500–3000 Fuss braun, das Gebirgsland über 3000 Fuss grau, und die Bergkuppen mit permanentem Schnee weiss und blau erscheinen.

Arnold.



Druckfehler.

لشيخ ١ الشيخ ١ ٢



21

"A book that is shut is but a block"

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY

GOVT. OF INDIA
Department of Archaeology
NEW DELHI.

Please help us to keep the book
clean and moving.